

# فقہی مقالات

(۲)

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم العالی

ترجمہ و ترتیب

محمد عبداللہ میمن  
استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

میمن اسلامک پبلشرز

## جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

مقالات	شیخ الاسلام حضرت مولانا محمد تقی عثمانی
ترجمہ و ترمیم	مولانا محمد عبداللہ عیسیٰ صاحب
اشاعت اول	2012ء
ہارڈ کور	محمد مشہود الحق کلپانوی
ناشر	عیسیٰ اسلامک پبلشرز
کمپوزنگ	خسب اللہ فراز 0321-2830274
جلد	06
قیمت	1/- روپے
حکومت پاکستان کا پی رائنس رجسٹریشن نمبر:	

## مکتبہ کے بانی

- ☆ عیسیٰ اسلامک پبلشرز، کراچی۔: 0313-9205497
- ☆ مکتبہ دارالعلوم، کراچی ۱۴۔ ☆ مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار، ماہور۔
- ☆ دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی۔
- ☆ زارۃ المعارف، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔
- ☆ مکتبہ معارف القرآن، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔
- ☆ کتب خانہ اشرفیہ، قاسم سینٹر، اردو بازار، کراچی۔
- ☆ مکتبہ العلوم، اسلام کتب، ڈرکٹ، بنوری ٹاؤن، کراچی۔
- ☆ مکتبہ عمر فاروق، شاہ فیصل کالونی، نزد جامعہ فاروقیہ، کراچی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## پیش لفظ

الحمد للہ "نقصی مقالات" کی چھٹی جلد آپ کے ہاتھ میں ہے، جو استاذ مکرم شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے فقہ کے مختلف موضوعات پر لکھے گئے جدید مقالات پر مشتمل ہے، اس جلد میں بھی بیشتر مقالات وہ ہیں جو حضرت والد نے "عربی" زبان میں تحریر فرمائے تھے، اور احقر نے ان کو اردو کے قالب میں منتقل کیا، ان مقالات کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے :

(۱) ٹریک کے حادثات اور ان کا شرعی حکم

یہ مقالہ "قواعد و مسائل فی حوادث العرود" کے نام سے حضرت والد مدظلہم نے "اسلامی فقہ اکیڈمی" کے آنسوئی اجلاس منعقدہ بروٹائی دارالسلام، بخارن، یکم محرم الحرام ۱۴۱۳ھ میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، بعد میں یہ مقالہ "بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ" کی جلد اول میں شائع ہوا۔

(۲) دین اور مالی دستاویز کی فروخت اور ان کے شرعی تبادل

یہ مقالہ "بیع الدین والأوراق المعالیہ و بدائلها الشرعیہ" کے نام سے حضرت والد مدظلہم نے "اسلامی فقہ اکیڈمی" کے گیارہویں اجلاس منعقدہ منامہ، بخارن، بخارن، یکم محرم الحرام ۱۴۱۳ھ میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، بعد میں یہ مقالہ

”بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ“ کی جلد ثانی میں شائع ہوا۔

(۲) مراکز اسلامیہ کی طرف سے فتح کلاچ

یہ مقالہ حضرت والدہ علیہم السلام نے ”فتح نکاح المسلمات من قبل المسلمین“ کے نام سے تحریر فرمایا تھا، یہ مقالہ ”بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ“ کی جلد ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

(۳) اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کا حکم

یہ مقالہ حضرت والدہ علیہم السلام نے ”سماعۃ الاحکام الشرعیۃ فی علاقۃ المسلمین بغیرہم“ کے عنوان سے رابطہ عالم اسلامی کے تیسرے اجلاس منعقدہ مکہ المکرمہ سعودی عرب، تاریخ ۲ تا ۴ فروری ۱۴۰۲ھ میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، یہ مقالہ ”بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ“ کی جلد ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

(۵) ”حرم رضاعت“ دودھ کی کتنی مقدار پر ثابت ہوگی؟

یہ مقالہ حضرت والدہ علیہم السلام نے ”تکمیلۃ فتح العلمہم، جلد اول، کتاب الرضاعۃ“ میں تحریر فرمایا ہے۔

(۶) اسلام میں غلامی کی حقیقت

یہ مقالہ حضرت والدہ علیہم السلام نے ”الرق فی الاسلام“ کے عنوان سے ”تکمیلۃ فتح العلمہم“ کی جلد اول میں تحریر فرمایا ہے۔

(۷) حدود و ترسیخیں ملے کیا ہے؟

قوی اسبلی میں ”تحفظ حقوق نسواں ملے“ کے نام سے حال ہی میں ایک ملے منکھور کرایا گیا ہے، اس ملے کے قانونی مضمرات سے وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جو قانونی باریکیوں کی فہم رکھتے ہوں، عام لوگوں کو یہ بتایا جا رہا ہے کہ اس ملے کے نتیجے

میں ستم رسیدہ خواتین کو سکھ اور چین نصیب ہوگا۔ حضرت والا نے اس مقالہ میں اس بل کی حقیقت کو بیان فرمایا ہے، یہ مقالہ ماہنامہ "البلان" میں شائع ہو چکا ہے۔

(۸) اجتماعی اجتہاد اور اس کی ضرورت

دلیل عالم اسلامی نے "فتویٰ" کے موضوع پر ایک عالمی کانفرنس منعقد کر کے، سعودی عرب میں بتاریخ ۲۰ محرم ۱۴۰۲ھ منعقد کرائی تھی، اس کانفرنس میں پیش کرنے کے لئے حضرت والا عظمیٰ نے "الفتویٰ الجماعی" کے عنوان سے ایک مقالہ تحریر فرمایا، اردو میں اس مقالہ کی تلخیص جناب ابو منیان سعید صاحب کی ہے، یہ تلخیص پہلے سعودی عرب کے اردو اخبار "ردشہ" میں شائع ہوئی، بعد میں یہ تلخیص ماہنامہ "البلان" میں شائع ہوئی۔

ان مقالات سے استفادہ کرنے والوں کو جہاں کہیں کسی بات میں ذرہ برابر شبہ محسوس ہو، ان سے درخواست ہے کہ وہ اصل مقالہ کی طرف رجوع فرمائیں اس لئے کہ احقر نے اگرچہ ترجمہ کی محنت اور نظر ثانی کی پوری کوشش کی ہے، لیکن کہاں بندہ بے علم و غفل، اور کہاں حضرت والا کے دقیقہ دہن علمی مقالات۔ بہر حال اس ترجمہ میں جہاں کوئی خامی نظر آئے، اس خامی کو بندہ کی کم علمی کا نتیجہ سمجھ کر بندہ کو اس سے مطلع فرمادیں تو بندہ انشاء اللہ آپ کا احسان مند ہوگا، اور اس خامی کو دور کرنے کی کوشش کرے گا۔

محمد عبداللہ یحییٰ

استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

۱۸ مئی ۱۴۰۲ھ

# اجمالی فہرست

جلد نمبر: ۶

لغبی مقالات

صفحہ نمبر	عنوان
-----------	-------

۱۱	﴿۱﴾ ٹریڈنگ کے حادثات اور ان کا شرعی حکم
۷۵	﴿۲﴾ دین اور مالی دستاویز کی فروخت
۱۳۹	﴿۳﴾ مراکز اسلامیہ کی طرف سے نسخہ کلاچ
۱۶۱	﴿۴﴾ اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ حسن سلوک
۲۲۱	﴿۵﴾ حرمت رضاعت و دودھ کی کتنی مقدار پر مباح ہے؟
۲۳۵	﴿۶﴾ اسلام میں غلامی کی حقیقت
۲۷۷	﴿۷﴾ حدود و ترسیل کی کیا ہے؟
۳۰۱	﴿۸﴾ اجتماعی اجتہاد اور اس کی ضرورت

## تفصیلی فہرست

صفحہ نمبر

عنوان

۱۔ ٹریفک کے حادثات اور ان کا شرعی حکم

۱۵

شریعت اسلام میں نقصان اور اس کا تاوان

۲۰

نقصان اور ضمان سے متعلق فقہی قواعد

۲۰

پہلا قاعدہ : عام راستے سے گزرنا سلامتی کی شرط کیساتھ مباح ہے

۲۲

دوسرا قاعدہ : مباشر ضامن ہوگا، اگرچہ وہ تعدی نہ کرے

۲۸

مباشرت کیا ہے؟

۳۱

تیسرا قاعدہ : مسبب ضامن ہوگا اگر وہ متعدی ہو

۴۲

چوتھا قاعدہ

۴۳

پہلا نقطہ

۵۱

دوسرا نقطہ

۵۶

گازیوں کے حادثات

۵۷

گازیوں کے ذریعہ ہونے والے حادثوں میں ڈرائیور کی ذمہ داری کی حد

۶۷

ہلکی جہ

۶۸

دوسری جہ

۶۸

تیسری جہ

۶۹

چوتھی جہ

۶۹

پانچویں جہ

۷۰

ڈرائیور کو ضامن ٹھہرانے پر استدلال

## ۲۔ دین اور مالی دستاویز کی فروخت اور ان کے شرعی متبادل

- ۷۸ دین کی فروخت کی مختلف صورتیں
- ۷۹ بیع الکالی یا کالی
- ۸۶ (۲) مدیون سے دین کی بیع کرنا
- ۸۹ مدیون کے علاوہ دوسرے کو دین فروخت کرنا
- ۹۶ غیر مدیون سے دین کی بیع کے بارے میں مالکیہ کا مذہب
- ۹۹ شافعیہ کا مذہب
- ۱۰۴ موجودہ دور کی مالی دستاویزات
- ۱۰۵ بانڈز (BONDS)
- ۱۰۹ بیل آف ایکسچینج (Bill of Exchange)
- ۱۱۵ بیل آف ایکسچینج کی بیع کے حکم کا خلاصہ
- ۱۱۶ بیعہ کے بعض مضمرات کا موقف
- ۱۲۵ ”حوالہ“ کی بنیاد پر بیل آف ایکسچینج کی کنوٹی کا حکم
- ۱۲۶ ”بیع الدین“ کے ممکنہ متبادل طریقے
- ۱۲۷ ”بیل آف ایکسچینج“ کی کنوٹی کا متبادل
- ۱۳۰ کمپنیوں کی طرف سے جاری شدہ ”بانڈز“ کا متبادل
- ۱۳۱ حکومت کے جاری کردہ ”بانڈز“ کا متبادل
- ۱۳۲ صکوک المشارکہ یا مضاربہ
- ۱۳۲ صکوک التاجیر



عنوان

صفحہ نمبر

۱۳۳

حکومتی مالیاتی قند

۱۳۵

غیر سودی قرض سرٹیفکیٹ

۳۔ مراکز اسلامیہ کی طرف سے فتح نکاح

یعنی غیر اسلامی ممالک میں مراکز اسلامیہ کی طرف

سے مسلمان خواتین کے نکاح فتح کرنے کا حکم

۱۳۵

دوسرا سوال

۱۵۴

مسلمانوں کی جماعت کی تعداد

۱۵۶

جماعت المسلمین کے اوصاف

۱۵۷

جماعت کے ارکان کے درمیان اختلاف کی صورت میں عمل

۱۵۹

فتح نکاح میں "جماعت المسلمین" کا اختیار

۴۔ اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ

اچھ سلوک کرنے کا حکم

۱۶۵

اہل ذمہ کے ساتھ حسن سلوک

۱۶۶

حالت امن میں غیر مسلم ممالک کے ساتھ تعلقات

۱۷۷

(۱) عدل و انصاف

۱۸۵

(۲) اہل کفر و کفر (۱) اہل کفر و کفر

۱۸۹

(۳) اچھے کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون

۲۰۱

غیر مسلم جنگ جوؤں کے ساتھ مسلمانوں کا سلوک

صفحہ نمبر	عنوان
۲۰۲	(۱) جنگ کے مقاصد کی اصلاح
۲۰۵	(۲) جنگ کے دوران جاری طریقوں کی اصلاح
۲۰۹	(۳) جنگ کے دوران عدل و انصاف قائم رکھنا
۲۱۷	جنگوں کے حل کے لئے صلح کے طریقوں کی فعالیت
	۵۔ حرمت رضاعت
	دودھ کی کتنی مقدار پر حرمت رضاعت ثابت ہوگی؟
	۶۔ اسلام میں غلامی کی حقیقت
	(البری فی الاسلام)
۲۶۲	کیا "غلامی" کا حکم منسوخ ہو چکا ہے؟
۲۷۲	جواب
	۷۔ حدود و ترسیل کی کیا ہے؟
	تحفظ حقوق نسواں
۲۸۸	فحاشی
۲۹۳	حدود آردینش میں کچھ مزید ترسیلات
۲۹۸	خلاصہ
	۸۔ اجتماعی اجتہاد
	اور اس کی ضرورت

# ٹریفک کے حادثات

اور

ان کا شرعی حکم

(۱)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی

ترجمہ

نور محمد امین

میمن اسلامک پبلیشرز

(۱) ٹریک کے حادثات اور ان کا شرعی حکم

یہ مقالہ ”قواعد و مسائل فی حوادث الحوادث“ کے عنوان سے حضرت والا مدظلہم نے ”اسلامی فقہ اکیڈمی“ کے آٹھویں اجلاس منعقدہ بروہائی دارالسلام، تاریخ یکم محرم الحرام تا ۷ محرم الحرام ۱۴۱۰ھ میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، بعد میں یہ مقالہ ”بحوث فی قضایا فقہیہ معاصره“ کی جلد اول میں شائع ہوا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## ٹریفک کے حادثات

### اور ان کا شرعی حکم

الحمد لله رب العالمين ، و الصلاه و السلام على خير خلقه  
سپلتنا و مولانا محمد النبی الامین ، و علی آله و اصحابه  
الطویین الطاهرین ، و علی کل من تمہم باحسان الی یوم  
الدین . اما بعد ؟

”ٹریفک حادثات“ کا موضوع ان فقہی موضوعات میں سے ہے جو موجودہ دور کے حالات ، جس میں حادثات کی صورتوں اور انکی فروغ نے مختلف شکلیں اختیار کر لینے کی وجہ سے گہرے اور پختہ مطالعہ کا محتاج ہے۔ اور جدید اور تیز رفتار وسائل کے استعمال میں اضافے کے نتیجے میں حادثات بھی بڑھ گئے ہیں ، اسی وجہ سے اکثر ممالک میں ٹریفک کے قوانین مرتب اور مضبوط کئے گئے ہیں۔

”شریعت اسلامیہ“ جو اپنے احکام میں انصاف اور سلامتی کی ضامن ہے، اس اہم پہلو سے غافل نہیں ہے، بلکہ ”شریعت اسلامیہ“ نے اس کے لئے ایسے اصول اور قواعد وضع کئے ہیں، جن کی روشنی میں ہم جدید پیش آنے والے حادثات

کے احکام بھی جان سکتے ہیں، ہمارے فقہاء متقدمین نے قرآن و حدیث کی روشنی میں ان حادثات کے احکام پر ”باب الدیات“ میں بحث کی ہے، اور اس میں ایسے اصول و فروع بیان کئے ہیں، جو حادثات کی تصویر کشی میں ان کی انتہائی وسعت نظر اور ایک حادثے کو دوسرے حادثے سے جدا کرنے میں ان کے تعقیق پر دلالت کرتے ہیں، مختلف فقہی مذاہب کے مطالعہ کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ احکام فقہیہ کا یہ باب ایسا ہے جس میں فقہاء کے درمیان اختلاف بہت کم رہا ہے، اور مختلف مذاہب کی کتابوں میں اس مسئلہ کی مختلف جزئیات کے مطالعہ کے دوران غور و خوض کرنے والا اس بات کا مشاہدہ کرتا ہے کہ یہ سب احکام ایک ہی چراغ سے نکل رہے ہیں، اور ایک ہی لڑی میں پروئے گئے ہیں، اور ان کے درمیان اختلاف بہت معمولی ہے۔

لیکن یہ فطری بات ہے کہ جس زمانے میں فقہاء نے حادثات کے مسائل کو مدون اور مرتب کیا تھا، اس زمانے میں اس طرح کی تیز رفتار سواریاں جیسے گاڑیاں، ریل گاڑیاں اور ہوائی جہاز موجود نہیں تھے، اور نہ ہی آمد و رفت کا یہ جدید نظام تھا، اسی وجہ سے ان فقہاء نے صرف اپنے زمانے کی سواروں کے بارے میں کلام کیا ہے، جیسے چوپائے، چمڑے، کشتیاں اور جس ماحول میں وہ زندگی گزار رہے تھے، اس ماحول میں آمد و رفت کے جن ذرائع سے فائدہ اٹھاتے تھے، ان سے کلام کیا ہے، لیکن ان فقہاء کا کلام شریعت اسلام کے اصلی مآخذ یعنی قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس پر مبنی ہے، اور ان کے کلام نے ہمارے لئے ایسے عام اصول بتا دیے ہیں جن کو موجودہ دور میں اور آئندہ دور میں وجود میں آنے والے آمد و

رفت کے جدید وسائل پر منطبق کرنا ممکن ہے۔

لہذا موجودہ دور کے فقہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان اصول عامہ سے واقف ہو، اور ان کو موجودہ دور کی زندگی پر منطبق کرے، اور ان امتیازات کا خیال رکھے جو آمدورفت کے جدید نظام کو قدیم نظام سے ممتاز کرنے والے ہیں، اور اسی بنیاد پر ان کی جزئیات اور فروغیات کی واضح تشریح کرے، تاکہ آمدورفت کے حادثات کی تمام جزئیات میں سے ہر جزئی اور ہر فرع کا حکم دوسری جزئی سے علیحدہ معلوم ہو جائے۔

چونکہ یہ موضوع موجودہ دور کے علماء کی کتابوں میں غور و خوض اور بحث کے اعتبار سے اپنا حق حاصل نہیں کر سکا، اس لئے یہ موضوع بہت اہتمام کے لائق ہے، اور میرا یہ ”مقالہ“ اس خلا کو پُر کرنے کے لئے ایک معمولی اور حقیر کوشش ہے، جس کا بیڑہ اسلامی فقہ اکیڈمی نے اس خلا کو پُر کرنے کے لئے اٹھایا ہے۔ و اسأل اللہ سبحانہ و تعالیٰ ان یوفقنی لنسحق الصواب و یعدنی عن الزلل و العطل و موہب المعان و علیہ التکلیل۔

### شریعت اسلامیہ میں نقصان اور اس کا تاوان

شریعت اسلامیہ کا قانون یہ ہے کہ کسی بھی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ کوئی ایسا کام کرے جس سے دوسرے کو نقصان پہنچے، اور اگر کسی شخص نے اپنے فعل سے کسی دوسرے کو نقصان پہنچایا تو قانوناً وہ نقصان پہنچانے والا اس نقصان کا ضامن ہوگا، سوائے بعض مخصوص حالات کے، جن کی تفصیل انشاء اللہ آگے آجائے

گی۔ یہ ”تالون“ قرآن و حدیث کی اصول سے ثابت ہے۔

جہاں تک قرآن کریم کا تعلق ہے تو قرآن کریم میں اس پر سب سے واضح دلیل یہ آیت ہے :

وَدَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ إِذْ يَخُذُ مَنَاقِبَ الَّذِينَ الْمَغْرِبَ إِذْ نَفَسَتْ إِلَيْهِ  
لُحْمُهُمْ وَالْغَنَمَ لَحْوَمًا بَعْضُهُمْ فَاغْدِبْنِ . فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ  
وَلِأَكْمَلُوا آتَيْنَاهَا حُكْمًا وَ جَلَالًا .  
(الانباء : ۷۸)

”النفس“ رات کے وقت چرنے کو کہا جاتا ہے، علامہ ابن جریر رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا ہے کہ اس آیت میں جس کیت کا ذکر ہے، وہ انگوڑی کی تیل تھی، جس کے خوشے لکل آئے تھے، بکریوں نے اس کو خراب کر دیا تھا، حضرت داؤد علیہ السلام نے بکریاں انگوڑی کی تیل کے مالک کو بیچنے کا فیصلہ فرمایا، یعنی انگوڑی والے کا جو نقصان ہوا، اس کے عوض اس کو بکریوں کا مالک بنا دیے کا فیصلہ فرمایا۔ امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ دیکھا کہ بکریوں کی قیمت انگوڑی کی تیل کی قیمت کے قریب ہے، جو خراب ہو گیا تھا، جبکہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے دوسری رائے اختیار کی، انہوں نے فرمایا کہ انگوڑی کی تیل بکریوں کے مالک کے حوالے کر دی جائے، وہ اس کی دیکھ بھال کرے، اور اس کی گھرائی کرے، یہاں تک کہ وہ اس حالت پر آجائے جس حالت پر وہ پہلے تھی، اور یہ بکریاں اس وقت تک تیل والے کو دیدی جائیں تاکہ وہ ان بکریوں سے فائدہ اٹھائے۔

قرآن کریم کی آیت نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ اس جھگڑے کے



فیصلے میں حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کی رائے مختلف تھیں، اگرچہ قرآن کریم نے دونوں فیصلوں کی تفصیل بیان نہیں کی، البتہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی رائے کے مستحسن ہونے کی مزاحمت فرمائی ہے۔

تھامیر سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام میں سے ہر ایک کی رائے کا مقصد اس شخص کو ضامن بنانا تھا، جس نے انگوڑی کی تل کو نقصان پہنچایا تھا، تاکہ نقصان اور ضمان کے درمیان برابری ہو جائے۔ پھر دونوں کی رائے اس برابری کی صورت کی خصوصیت سے قطع نظر کرتے ہوئے مختلف ہو گئیں، اس لئے کہ یہ واقعہ جو اس آیت میں مذکور ہے، ایک عام اصول کی خبر دے رہا ہے، وہ یہ کہ جو شخص کسی دوسرے کی جان یا مال کو نقصان پہنچائے گا، وہ شخص دوسرے کے لئے اس نقصان کا ضامن ہوگا۔

جہاں تک حدیث نبوی کا تعلق ہے، تو اس بارے میں سب سے زیادہ صریح حدیث اس معنی کے بیان کے لئے وارد ہوئی ہے، وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ :

لَا ضَمَانَ وَلَا جِزَارَ (۱)

یقیناً اس حدیث نے ضرر دور کرنے اور ضرر کا سبب بننے کی حرمت کے بارے میں شریعت اسلامیہ کے اصولوں میں سے ایک اہم اصول کو جان کیا ہے،

(۱) ابن ماجہ، کتاب الاحکام، حدیث نمبر ۲۳۶۰، مسند احمد ج ۵ ص ۳۲۳، مؤطا امام مالک، کتاب الاضعیف، باب القضاء فی الفرق، ج ۱ ص ۱۶۱، مع ترمذی، طبع دار الفکر، طبع فیروز آباد ج ۳ ص ۴۸، مسند رجالہ ثلاث، ۱۹۰، مسند طبع، لایزال، حال بن فرات، لم یدرک، عیادۃ بن الصلت، کتاب الاصل فی ترمذی، معجم الزوائد، ج ۱ ص ۱۰۵، ولکن للحدیث طرقاً أخری ما تقدم، کتاب فی الفقہ العسکری للشیخ ابو جعفر، حدیث نمبر ۱۶۸۰، حدیث نمبر ۱۶۹۰۔

اگر ہم اس حدیث میں غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث نے صرف دوسرے کو نقصان پہنچانے کے حرام ہونے کے بیان پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ یہ حدیث اس طرف بھی اشارہ کر رہی ہے کہ جو شخص اس نقصان کا سبب بنا ہے اس پر بھی ضمان واجب ہے، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اصول ”نبی“ کے صفیے سے بیان نہیں فرمایا جو صرف اس فعل کی حرمت پر دلالت کرتا ہے، بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”نبی جنس“ کے صفیے سے بیان فرمایا، اس میں ایک لطیف اشارہ اس طرف ہے کہ جس طرح انسان کے ذمہ یہ واجب ہے کہ وہ دوسرے کو نقصان پہنچانے سے پرہیز کرے، اسی طرح اس کے ذمہ یہ بھی واجب ہے کہ اگر اس سے اس طرح کا کوئی نقصان صادر ہو جائے تو وہ نقصان رسیدہ شخص سے اس نقصان کو دور کرے، اور اس کی تلافی کرے، یا تو اس کو ساقطہ صلی حالت پر لوٹا کر اس کی تلافی کرے، اگر ایسا کرنا ممکن ہو، ورنہ اس نقصان کا بدلہ دے، اور اس کا ضمان ادا کرے، تاکہ وہ ضمان فوت شدہ چیز کا عوض بن جائے۔

اور مصیبت رسیدہ شخص کے لئے نقصان کا بدلہ واجب ہونے پر ”روایات“ کے وہ احکام دلالت کرتے ہیں جو قرآن وحدیث میں تفصیل سے بیان ہوئے ہیں، انہی میں سے بعض احکام ہمارے موضوع کے ساتھ خاص ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے مؤطا کی کتاب الاغنیہ میں بیان کیا ہے کہ :

عن حرام بن سعد بن محبۃ ان لاقیہ للبراء بن عازب  
رضی اللہ عنہ دخلت حائط رجل، فافسدت لہ، ففطنی  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان علی اهل الحوائط

حفظہا بالنہار، و ان ما السدت المواشی باللیل  
مضمون علی اہلہا .

حضرت حرام بن سعد بن حمید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت  
براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اونٹنی ایک شخص کے بارغ میں داخل ہو گئی، اور  
اس بارغ کو خراب کر دیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ دن کے  
وقت بارغ والوں پر اپنے بارغ کی حفاظت ضروری ہے، اور رات کے وقت جو مویشی  
بارغ کے اندر نقصان کرے، یہ تو مویشی کے مالک اس نقصان کے ضامن ہوں گے۔

یہ حدیث تمام دلائل میں سے سب سے مراحت کے ساتھ اس پر دلالت کر  
رہی ہے کہ جو شخص دوسرے کے نقصان کا سبب بنا ہو، وہ اس نقصان کا ضامن ہے،  
اسی طرح امام دارقطنی نے یہ سنن میں یہ روایت نقل کی ہے کہ

عن نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما قال: قال رسول  
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من أوقف ذابۃ فی سبیل من  
سبیل المسلمین، أو فی سوق من أسواقہم، فإططت بید  
أو رجل فہو ضامن . (۱)

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں  
کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر کسی شخص نے اپنا چوپایہ مسلمانوں کے  
راستوں میں سے کسی راستے میں کھڑا کر دیا یا مسلمانوں کے بازاروں میں سے کسی  
بازار میں کھڑا کر دیا، اور اس چوپائے نے اپنے ہاتھ یا پاؤں سے کسی کو روند دیا

(اور کوئی نقصان پہنچایا) تو وہ شخص ضامن ہوگا۔

اس حدیث کی سند میں اگرچہ سری بن اسماعیل ہمدانی کوئی کے ضعف کی وجہ سے کلام ہے، لیکن اس حدیث کے مضمون پر جمہور فقہاء قدیم و جدید سب متفق ہیں۔ انہی اصولوں کی بنیاد پر فقہاء صحابہ و تابعین و فقہاء صحابہ و تابعین نے اس شخص کے خلاف ”ظمان“ کا فیصلہ فرمایا جو اپنے فعل سے کسی دوسرے کو نقصان پہنچائے، اس حضرات کے فیصلے اور فتاویٰ اس باب میں کثیر تعداد میں موجود ہیں، کتب حدیث میں ان کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے۔

انہی اصول، فیصلے اور فتاویٰ کی روشنی میں فقہاء متاخرین نے اس باب میں قواعد فقہیہ کے ذریعہ ان کا نمونہ نکالا ہے، میں یہ مناسب سمجھتا ہوں کہ ان قواعد کو انکی تشریح و تفصیل اور ترتیب کے حادثات پر انکو منطبق کرنے کی کیفیت کو بیان کرنا مناسب ہے۔

نقصان اور ضمان سے متعلق فقہی قواعد

﴿پہلا قاعدہ﴾

عام راستے سے گزرنا سلامتی کی شرط کیساتھ مباح ہے

یہ قاعدہ کئی فقہاء نے ذکر کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عام راستے سے گزرنا ہر انسان کا حق ہے، لیکن اس حق کا استعمال اس شرط کے ساتھ مقید ہے کہ اس کے نتیجے میں کسی کو ایسا ضرر لاحق نہ ہو جس سے بچنا ممکن ہو۔ علامہ خالد اتاسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و الاصل ان المرور في طريق المسلمين مباح بشرط السلامة، بمنزلة المشي، لأن الحق في الطريق مشترك بين الناس، فهو يتصرف في حقه من وجه، وفي حق غيره من وجه، فالإباحة مقيدة بالسلامة.

و الماتعيدات بها فيما يمكن التحرز عنه، دون مالا يمكن التحرز عنه، لأننا لو شرطنا عليه السلامة عما لا يمكن التحرز عنه، يتصلر عليه استلزام حقه، لأنه يتمتع عن المشي و السير مخالفة أن يتلى بما لا يمكن أن يتحرز عنه، و التحرز عن الوطء و الإصابة باليد أو الرجل و الكدم، وهو العض بمقدم الأسنان، و الخبط، و هو الضرب باليد، و الصدم، وهو الضرب بنفس الذابة و ما أشبه ذلك في وسع الراكب إذا أمعن النظر في ذلك، و أما مالا يمكن التحرز عنه، كما إذا نلحت برجلها، يعني ضربت بحافرها أو ذنبها، فلا يضمن. (۱)

وہ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کے راستے میں سلامتی کی شرط کے ساتھ گزرنا مباح ہے، اور یہ گزرنا بخلاف "چلنے" کے ہے، اس لئے کہ راستے میں گزرنے کا حق تمام لوگوں کے درمیان مشترک حق ہے، لہذا گزرنے والا سن دہ اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے، اور من وجہ غیر کے حق میں تصرف کر رہا ہے، لہذا یہ گزرنا سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہے۔

لیکن یہ سلامتی کی شرط ان افعال میں ہے جن سے بچنا ممکن ہے، نہ کہ ان

افعال میں جن سے چٹا ممکن نہیں۔ اس لئے کہ اگر ہم سلامتی کی شرط ان افعال کے ساتھ بھی لگا دیں جن سے چٹا ممکن نہیں تو پھر گزرنے والے کو اپنا حق حاصل کرنا محذور ہو جائے گا، کیونکہ وہ اس صورت میں راستوں میں چلتے پھرنے سے اس ذر سے رک جائے گا کہ وہ کہیں ایسے عمل میں مبتلا نہ ہو جائے جس سے چٹا ممکن نہیں، اور روندنے سے، اور ہاتھ پاؤں سے گزند پہنچانے سے، اور دانتوں کے کاٹنے سے، اور ہاتھ کے ذریعہ مارنے سے، چوپائے کے کسی کو اپنی ذات سے ٹکرانے سے، اور اس جیسے دوسرے افعال ایسے ہیں، اگر گہری نظر ڈالی جائے تو سوار کے لئے ان سے بچنا ممکن ہے (لہذا ان صورتوں میں سوار ضامن ہوگا) اور وہ افعال جن سے چٹا ممکن نہیں، جیسے چوپائے کا اپنے پاؤں سے مارنا، یعنی اپنے کمر سے یا اپنی دم سے مارنا تو ان صورتوں میں سوار ضامن نہیں ہوگا۔

### ﴿دوسرا قاعدہ﴾

مباشر ضامن ہوگا، اگرچہ وہ تعدی نہ کرے

اس قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص براہ راست دوسرے کو نقصان پہنچائے، تو وہ شخص اس ضرر کا ضامن ہوگا جو نقصان اس کے فعل سے دوسرے کو پہنچا، اگرچہ اس نقصان پہنچانے والے نے کوئی تعدی اور زیادتی نہ کی ہو، یعنی اس شخص کا فعل فی نفسہ ممنوع نہ ہو، جیسے سونے والا شخص دوسرے شخص پر سونے کی حالت میں پلٹ جائے اور اس کو قتل کر دے، تو اس شخص نے براہ راست قتل کا ارتکاب کیا، باوجودیکہ اس کی

غیر فی نفسہ منوع نہیں تھی، اسی وجہ سے وہ مقبول کی ریت کا ضامن ہوگا۔

اسی قاعدے کو دوسرے فقہاء کرام نے اس کے قریب قریب عبارتوں کے ساتھ بیان کیا ہے، اور اس قاعدہ کے مضمون پر فقہاء کرام نے اتفاق کیا ہے، اور یہ ان اہم قواعد میں سے ایک ہے جن کی ”ضرر کے ضامن“ کے سلسلے میں چرچہ کی جاتی ہے۔ لیکن بعض اوقات اس قاعدے کو سمجھنے میں کچھ اشتباہ ہو جاتا ہے، اور بعض جزئیات پر اس کو منطبق کرنے میں غلطی واقع ہو جاتی ہے، لہذا اس قاعدے کے صحیح مفہوم کو سمجھنے کے لئے اس کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کرنا ضروری ہے۔

(۱)..... اس قاعدے پر پہلا اشتباہ اس جہت سے واقع ہوتا ہے کہ بعض فقہاء نے اس قاعدے کو ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ :

”المباشر ضامن وان لم يتعمد“

یہ قاعدہ ان الفاظ کے ساتھ ”مجلد الاحکام العدلیہ، مادہ نمبر ۹۲“ میں مذکور ہے، اور بعض علماء نے اس کی یہ تشریح کی ہے کہ ”مباشر“ کو ضامن بنانے کے لئے یہ شرط نہیں کہ وہ ”متعمد“ ہو، یعنی قصداً اور ارادے سے اس نے وہ فعل کیا ہو، بلکہ اس کو ضامن بنانے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ ”تعمدی“ کرنے والا ہو۔

چنانچہ شیخ احمد زرقاد اپنی کتاب ”شرح القواعد الفقہیہ“ میں فرماتے ہیں :

المباشر للعلل..... ضامن لما تلف بفعله، اذا كان

متعمداً لہ۔ (۱)

یعنی کسی فعل کا مباشر اس چیز کا ضامن ہے جو چیز اس کے فعل سے ہلاک ہو

جائے، جبکہ وہ ”مباشر“ تعدی کرنے والا ہو۔

اس سے ظاہر ہو رہا ہے کہ مباشر کو ضامن ٹھہرانے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ تعدی کرنے والا ہو۔ باوجودیکہ فقہاء کی بڑی تعداد نے یہ بیان کیا ہے کہ مباشر کو ضامن بنانے کے لئے اس کا تعدی کرنا شرط نہیں۔ چنانچہ امام زینبی رحمۃ اللہ علیہ ”تجیین الحقائق“ میں فرماتے ہیں :

و غیرہ تسبیب، و فیہ بشرط التعدی، فصار كحفر

البئر فی ملكه و فی المباشرة لا بشرط . (۱)

مباشرت کے علاوہ دوسری صورت سبب بننے کی ہے، اور کسی فعل کے سبب بننے کے لئے ”تعدی“ شرط ہے، جیسے اپنی ملکیت میں کنواں کھودنا، البتہ ”مباشرت“ میں تعدی شرط نہیں۔

ابن عاتق البغدادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

المباشر ضامن، وان لم يتعمد، ولم يتعمد، والمتبب لا

يضمن الا أن يتعدى . (۲)

”مباشر“ نقصان کا ضامن ہوگا، اگرچہ وہ قصد اور ارادہ بھی نہ کرے، اور تعدی بھی نہ کرے، البتہ ”متبب“ نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ تعدی کرے (اس صورت میں ضامن ہوگا)

شیخ مصطفیٰ زرقا، حفظہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب ”المفعل المضار والضممان

فہمہ“ میں اس تعارض کو رفع فرمایا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”تعدی“ دو معنی

(۱) تجیین الحقائق للزینبی ج ۶ ص ۱۱۹

(۲) مجمع الفتاوی ص ۱۶۵ باب نمبر ۱۲ فصل نمبر اول



میں استعمال ہوتا ہے، اور ان دونوں میں فرق کرنا ضروری ہے۔ (۱)

”تعدی“ کے ایک معنی یہ ہیں کہ کسی دوسرے کے حق کی طرف، یا دوسرے شخص کی ملکیت معصوم کی طرف کسی فعل کا تجاوز ہو جانا۔

”تعدی“ کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ وہ ”عمل“ اپنی ذات میں شرعاً ممنوع ہو، اس سے قطع نظر کہ وہ فعل دوسرے کی حد میں تجاوز ہوا ہے یا نہیں۔

”تعدی“ کے پہلے معنی کے اعتبار سے ”مباشر“ کو ضامن بنانے کے لئے تعدی کا پایا جانا بھی شرعاً ہے۔ ”تعدی“ کے دوسرے معنی سے ”مباشر“ کو ضامن بنانے کے لئے ”تعدی“ شرط نہیں۔ مثلاً اگر کسی شخص نے اضطراری حالت میں اپنی جان کو ہلاکت سے بچانے کے لئے دوسرے شخص کا کھانا اس کی اجازت کے بغیر کھالیا تو اس کا یہ فعل جائز ہے، بلکہ واجب ہے، اب اس شخص سے ”تعدی“ کے دوسرے معنی کے اعتبار سے ”تعدی“ صادر نہیں ہوتی، لیکن پہلے معنی کے اعتبار سے ”تعدی“ پائی گئی، کیونکہ اس شخص نے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کر لیا، لہذا اس شخص پر اس کھانے کا ضمان آئے گا، اسی طرح اگر کوئی شخص پھسل گیا، یا اس پر بیہوشی طاری ہو گئی، اور جس کی وجہ سے وہ دوسرے کے مال پر گر گیا، اور وہ مال ضائع ہو گیا، تو وہ شخص ضامن ہو گا، اگرچہ اس شخص نے شرعاً ممنوع عمل نہیں کیا۔

شیخ معطی زرقا۔ حفظہ اللہ تعالیٰ۔ نے جو فرق بیان فرمایا ہے، وہ بہت عمدہ اور واضح ہے، لہذا جن حضرات نے ”مباشر“ پر ضمان آنے کے لئے ”تعدی“ کو شرط

قرار دیا ہے، اور جنہوں نے شرط قرار نہیں دیا، اس فرق کے ذریعہ ان دونوں کے درمیان تعارض دور ہو جائے گا۔ اب خلاصہ یہ ہوا کہ ”مباشر“ جب کبھی نفس معصوم میں، یا بدن معصوم میں، یا مال معصوم میں نقصان پہنچائے تو وہ ”مباشر“ خاص ہوگا، اگرچہ ”مباشر“ کا وہ فعل فی نفسہ مباح ہو، اور قصد دار اور قاعدہ کے بغیر صادر ہوا ہو۔

(۲)..... دوسرا اشتہام بعض اوقات اس قاعدے کو سمجھنے میں یہ پیش آتا ہے کہ بعض فقہاء نے ایک دوسرا قاعدہ بھی ذکر کیا ہے، جو بظاہر مندرجہ بالا قاعدہ کے معارض معلوم ہوتا ہے، اور دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ :

الجواز الشرعی ینالہ الضمان

یعنی کسی فعل کا شرعاً جائز ہونا ضمان کے معافی ہے، یہ ”قاعدہ“ شرح کلمۃ الاحکام کے مادہ نمبر ۹۸ میں مذکور ہے۔

اس قاعدے کا ظاہر اس قاعدے کے معارض ہے جس میں مباشر کو ضمان قرار دیا گیا ہے، جبکہ مباشر کے فعل مباح کے نتیجے میں کسی کو نقصان پہنچا ہو، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قاعدہ کا اجراء ان حقوق مطلقہ پر ہوتا ہے جو سلامتی کے وصف کے ساتھ تنقید نہیں ہیں، لیکن وہ حقوق جو سلامتی کی قید کے ساتھ تنقید ہیں، مثلاً راستے میں گزرنے کا حق، ایسے حقوق میں صرف اس فعل کا فی نفسہ جائز ہونا ضمان واجب ہونے کے معافی نہیں ہے، علامہ شمس الامام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرق اس مسئلہ کے تحت بیان فرمایا ہے کہ جو شخص مسجد میں بیٹھا ہو، اور اس کے ذریعہ دوسرے کو نقصان پہنچ جائے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ :

و اذا قصد الرجل فی مسجد تحدیث، او نام فیہ فی

غیر صلاۃ، اور جو فیہ لہو ضامن لما أصاب، کما یضمن فی الطریق الا عظم فی قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ، و قال ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ تعالیٰ: لا ضمان علیہ، لانہ لو کان مصلیاً فی هذه البقعة لم یضمن ما یعطى به، بل لکن ما اذا کان جالساً فیہ لغير الصلاۃ، بجسرة الجالس فی ملکہ..... فیکون ذلک مباحاً مطلقاً، والمباح المطلق لا یکون سبباً لوجوب الضمان علی الحر، و ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ بقول: المسجد معد للصلوة، والقعود والنوم فیہ لغير الصلاۃ مفید بشرط السلامة..... وان کان ذلک مباحاً أو مندوباً الیہ. (۱)

اگر کوئی شخص بات چیت کے لئے مسجد میں بیٹھا، یا مسجد میں غیر حالت صلاۃ میں سو گیا، یا مسجد سے گزرا، ایسے شخص سے جو نقصان پہنچے گا وہ اس نقصان کا ضامن ہوگا، جیسا کہ کسی بڑے راستے سے گزرنے کی صورت میں پہنچنے والے نقصان کا امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قول کے مطابق ضامن آتا ہے، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس شخص پر ضمان نہیں آئے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ شخص اس جگہ پر نماز پڑھ رہا ہوگا، اور اس دوران اس سے کوئی نقصان پہنچ جائے تو اس کا ضمان نہ آتا، اسی طرح اگر وہ غیر صلاۃ کی حالت میں مسجد میں بیٹھا تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، اور وہ شخص ایسا ہے جیسے اپنی ملکیت کی جگہ میں بیٹھا..... لہذا اس کا وہاں بیٹھنا مطلقاً مباح ہوگا، اور مطلق مباح فعل کسی آزاد انسان پر ضمان کے واجب ہونے کا سبب

نہیں بن سکتا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسجد نماز کے لئے پائی گئی ہے، لہذا مسجد میں غیر حالت دلاۃ میں بیٹھنا اور سونا سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہوگا..... اگرچہ وہاں بیٹھنا اس کے لئے مندوب اور مباح ہے۔

## مباشرت کیا ہے؟

مندرجہ بالا دو نقطوں کی وضاحت کے بعد یہ بات سامنے آئی کہ ”مباشرت“ کو ضامن بنانے کے لئے کوئی شرط نہیں، مگر یہ کہ مباشر کا وہ فعل کل معصوم میں تحقق ہوا ہو؛ چاہے وہ فعل فی نفسہ مباح ہو، یا ممنوع ہو۔ لیکن یہاں پر ایک اہم نقطہ کی طرف توجہ دینا ضروری ہے، وہ یہ کہ اس قاعدہ کو منطبق کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مباشر کی ”مباشرت“ اپنے صحیح مفہوم کے ساتھ تحقق ہوئی ہو۔ لہذا ”مباشرت“ کا صحیح مفہوم سمجھنا ضروری ہے، چنانچہ فقہاء کرام نے اس کی مندرجہ ذیل تعریف کی ہے :

حد المباشرة ان يحصل التلف بفعله من غير ان يتخلل

بين فعله والتلف فعل المختار . (۱)

مباشرت کی تعریف یہ ہے کہ اسکے فعل کے نتیجے میں ہلاکت اس طرح پائی جائے کہ اسکے فعل اور ہلاکت کے درمیان کسی قائل بخلاف کا فعل حائل نہ ہو۔ لہذا کوئی شخص نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، مگر اس وقت جب کہ نقصان اور ہلاکت کی نسبت اس شخص کے فعل کی طرف کرنا درست ہو، اور اسکے فعل اور ہلاکت کے درمیان کسی قائل بخلاف کا فعل حائل نہ ہو۔ اگر کسی قائل بخلاف کا فعل درمیان میں حائل ہو گیا تو مباشرت تحقق نہ ہوگی، لہذا مباشر ضامن نہ ہوگا، اور اس معنی کی وضاحت بہت سی

جزئیات میں ہو جاتی ہے، جن کو فقہاء کرام نے باب الجنایات میں ذکر کیا ہے۔

(۱) ..... علامہ خالد آٹا سی رحمۃ اللہ علیہ شرح المجلیٰ میں فرماتے ہیں:

و ان المذابة اذا وطئت يدها أو رجلها، وهو راكبها،

يضمن ولو لم يملكه، لان هذا مباشرة يضاف التلف الي

تسيره وعدم ضبطه، الا اذا جمعت بحيث ليس لي

امكانه ردها . (۱)

یعنی اگر جانور اپنے ہاتھ سے یا اپنے پاؤں سے کسی کو روندے اور وہ شخص

اس جانور پر سوار ہو، تو وہ سوار ضامن ہوگا، اگرچہ وہ اس کی ملکیت ہو، کیونکہ یہ

”مباشراً“ ہے، جس کے نقصان کی نسبت اس جانور کو چلانے اور اس کو توبہ میں نہ

رکھنے کی طرف کی جائے گی، الا یہ کہ وہ جانور بدک جائے کہ اس جانور کو روکنا اس

کے امکان اور قدرت میں نہ ہو۔

اس مسئلہ کی اصل علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ”مجمع الضمانات“ میں

بیان فرمائی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا :

مسئل الامام ابو الفضل الكرماني : مسكران جمع به مهرسه

فاصطدم انسان لعمات، اجاب : ان كان لا يقدر على

منعه فليس بمسير له، فلا يضاف سيوره اليه، فلا يضمن،

قال : وكذا غير المسكران اذا لم يقدر على المنع . (۲)

(۱) شرح المجلیٰ للآٹا سی ج ۱ ص ۶۶۰ مادہ تسیر: ۱۱

(۲) مجمع الضمانات للبغدادی ص ۱۸۹ باب تسیر: ۳ فصل تسیر: ۵

امام ابو الفضل کرمانی رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص نشہ کی حالت میں گھوڑے پر سوار تھا، اور اس کا گھوڑا ہدک گیا، اور کوئی انسان اس گھوڑے سے ٹکرا کر مر جائے (تو اس کا کیا حکم ہے؟) جواب میں انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ شخص اس گھوڑے کو روکنے پر قادر نہیں تھا، تو وہ شخص اس گھوڑے کو چلانے والا نہیں ہوگا، اور اس گھوڑے کو چلانے کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جائے گی، لہذا وہ سوار ضامن نہیں ہوگا۔ پھر فرمایا کہ یہی حکم غیر نشہ کی حالت والے شخص کا ہے، جب وہ بھی اس جانور کو روکنے پر قادر نہ ہو (یعنی وہ بھی ضامن نہ ہوگا)

فقہاء حنابلہ میں سے علامہ ابن مفلح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

ان غلبت الدابة راكبها بلا تفریط لم يضمن . (۱)

اگر جانور سوار کی کوتاہی کے بغیر اس پر غالب آجائے تو سوار پر ضمان نہیں آئے گا، اور علامہ سر داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے "انصاف" ج: ۱۰ ص: ۳۶ پر ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ: جزم بہ فی "الترغيب" و "الوجيز" و "الحاوی الصغير" یعنی "ترغیب" اور "وجیز" اور "الحاوی الصغير" میں اس پر جزم کیا ہے، اور حنفیہ میں سے علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

ولو نفرت الدابة عن الرجل أو انفلتت منه، فما أصابت

في سورها ذلك فلا ضمان عليه، لقوله عليه السلام:

"العجماء جبار" أي البهيمة جرحها جبار، لأنه لا صنع له

في نقارها و انفلاتها، ولا يمكنه الاحتراز عن فعلها،

فالمعول منه لا يكون مضموناً . (۲)

(۱) فروع لابن مفلح ج: ۶ ص: ۶۰

(۲) مدائع الصنائع للکاسانی ج: ۷ ص: ۲۷۲

یعنی اگر کسی کا جانور بھاگ جائے، اور قابو سے باہر ہو جائے، تو اس حالت میں وہ جانور جو نقصان کرے گا، اس کا ضمان مالک پر نہیں آئے گا، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "للعصماء جبار" یعنی جانور کا کسی کو زخم پہنچانا محاف ہے، کیونکہ اس جانور کے بدکنہ، اور قبضہ سے نکلنے میں اس شخص کے فعل کو کوئی دخل نہیں ہے، اور جانور کے فعل سے بچنا بھی ممکن نہیں، لہذا جانور کے فعل سے ہونے والا نقصان مضمون نہیں۔

اس مسئلے میں "فقہ شافعیہ" میں دو قول ہیں، جن کو علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا:

ولو غلبتهما الدابتان، فجری الاضطدام والراکبان  
مغلوبان، فالماہب ان المغلوب کفیر المغلوب کما  
سبق، وفقی قول انکرہ جماعة ان هلاکهما و هلاک  
الدابتین ہذ۔ اذ لا صنیع لهما ولا اختیار، فصار  
کالہلاک باقاة مساویة، ویجری الخلاف لهما لو  
غلبت الدابة راکیها او سائقها۔ (۱)

یعنی اگر دو جانور اپنے سواروں پر غالب آجائیں، اور بے قابو ہو جائیں، اور دونوں میں تصادم ہو جائے، اور سوار مغلوب ہو جائیں، تو مسلک شافعی میں مغلوب کا حکم غیر مغلوب کی طرح ہے، جیسے پہلے گزر چکا۔ ایک دوسرے قول میں جسے ایک جماعت نے قبول نہیں کیا، وہ یہ ہے کہ ان دونوں سواروں کی ہلاکت، اور ان

دونوں جانوروں کی ہلاکت بدر ہے، اسلئے کہ ان دونوں سواروں کا کوئی اختیار اور عمل دخل نہیں تھا، اور ان کی ہلاکت ایسی ہے جیسے آفت سہادیہ سے ہلاک ہونا، اور اختلاف تو اس صورت میں ہوتا ہے جب جانور اپنے سوار یا ہنگانے والے پر غالب آ جائے۔

اس جزئیہ میں ہم نے دیکھا کہ جانور جو چیز رو نہ ڈالے، سوار اس کا مناس نہیں ہوگا، اس لئے کہ جانور کے بدکنے اور بے قابو ہو جانے کے نتیجے میں وہ جانور اپنے چلنے پھرنے میں مستقل اور آزاد ہوگا، اور اس صورت میں مباشرۃ کی نسبت راکب کی طرف کرنا ممکن نہیں۔

(۲) ..... اسی طرح فقہاء کرام نے یہ بیان کیا ہے کہ اگر سوار کے علاوہ کوئی دوسرا شخص جانور کو اکسائے (اور اس کے نتیجے میں جانور کوئی نقصان کر دے تو) ضمان اکسانے والے پر آئے گا، راکب پر نہیں آئے گا۔ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ :

(و من سار علی دابة فی الطريق، فضر بها رجل أو  
نحسها، فنضحت رجلاً أو ضر بها بیدھا، أو لغرت  
فصلمتہ فقتلته کان ذلک علی الناحس دون الراكب)  
هو المروى عن عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہما، و  
لأن الراكب و المركب مذفوعان بدفع الناحس،  
فأنصف فعل الدابة الیہ، كأنه فعله بیدہ، و لأن الناحس  
متعد فی تسبیہہ، و الراكب فی فعل غیر متعد، فیرجع  
جانبہ فی التفریم للتعدی، حتی لو کان واقفاً دابته علی  
الطریق یكون الضمان علی الراكب و الناحس نصفین،



لأنه متعمد لم يلا يقاف ايضاً (و ان نفحت الناحس كان  
دمه هدر) لأنه بمنزلة الجاني على نفسه ..... ولو  
ولبت بنسخه على رجل أو وطنه، فقتله كان ذلك  
على الناحس دون الراكب، كما بيناه. (۱)

اگر ایک شخص جانور پر سوار ہو کر راستے سے گزر رہا تھا، کسی دوسرے شخص نے  
اس جانور کو مارا، یا اس کو اکسایا، اس کے نتیجے میں وہ جانور کسی شخص کو اپنے گھر سے  
باردے، یا کسی کولت مارے، یا وہ جانور بدک جائے، اور کسی شخص سے ٹکرا کر اس  
کو قتل کر دے تو اس کا تاوان اکسانے والے پر ہوگا، سوار پر نہیں ہوگا، حضرت عمر اور  
حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے یہی مروی ہے، اسلئے کہ جانور اور  
سوار دونوں اس اکسانے والے کے اکسانے کے نتیجے میں اپنی جگہ سے ہٹائے  
میں، لہذا اس جانور کے فعل کو اکسانے والے کی طرف منسوب کیا جائیگا، گویا کہ اسی  
اکسانے والے نے ہی اپنے ہاتھ سے یہ نقصان کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ اکسانے  
والا اس فعل کے سبب بننے میں متعدی ہے، اور وہ سوار اپنے فعل میں غیر متعدی ہے،  
لہذا متعدی کی وجہ سے تاوان واجب کرنے میں اکسانے والے کی جانب کو ترجیح دی  
جائے گی۔ البتہ اگر اس سوار نے جانور کو راستے میں کھڑا کیا ہوا ہوتا (اور پھر اکسانے  
والے نے اسکو اکسایا) تو راکب اور اکسانے والے دونوں پر نصف نصف ضمان  
آتا، اسلئے کہ راستے میں جانور کو کھڑا کرنے کے نتیجے میں وہ سوار بھی متعدی ہے  
(اور اگر وہ جانور اس اکسانے والے ہی کو روک دے تو اسکا خون ہدر ہے) اسلئے کہ  
اس صورت میں وہ اکسانے والا خود اپنے نفس کے خلاف جتایت کرنے والا

شمار ہوگا۔ اگر اس شخص کے اکسانے کے نتیجے میں وہ جانور کسی شخص پر کود پڑے، یا کسی کو روندے، اور اس کو ہلاک کر دے تو اکسانے والے پر حمان آئے گا، سوار پر نہیں آئے گا۔

اس بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایک اثر بھی موجود ہے،

جیسے امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مصنف میں بیان کیا ہے، چنانچہ فرمایا :

اقبل رجل بجارية من القادسية، فمر على رجل واقف على دابة، فنحس الرجل الدابة، فرفعت رجلها، فلم تعطى على الجارية، فرفع الي سلمان بن ربيعة الباهلي، فضمن السراكب، فبلغ ذلك ابن مسعود، فقال: على الرجل، انما يضمن الناحس . (۱)

یعنی ایک شخص قادسیہ سے ایک باندی لے کر آیا، راستے میں وہ ایک سوار کے پاس سے گزرا، جو ایک جانور کے اوپر سوار تھا، کسی شخص نے اس جانور کو اکسا دیا اس جانور نے اپنے پاؤں اٹھائے، اور سیدھے اس باندی پر اس کے پاؤں پڑے (اور وہ باندی ہلاک ہو گئی) باندی کا مالک اپنا قضیہ سلمان بن ربيعة کے پاس لے گیا، انہوں نے سوار کو ضامن ٹھہرایا، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس جب اس کی خبر پہنچی تو آپ نے فرمایا کہ اس شخص پر لازم تھا کہ وہ اکسانے والے کو ضامن بنائے۔

مصنف ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی مصنف میں اس کی تخریج کی ہے، اسی

طرح امام شریح اور امام قسمی نے اس کی تفسیر کی ہے، جیسا کہ نصب الرایۃ للشرعی میں ہے، اور شوافع کے نزدیک بھی یہ مسئلہ اسی طرح ہے، جیسا کہ مفتی الکناج میں ہے۔ (۱)  
بہر حال! اس مسئلہ میں بھی راکب کو ضامن قرار نہیں دیا گیا، اس لئے کہ جانور نے جو عمل کیا، اس کی نسبت راکب کی طرف نہیں کی جائے گی، کیونکہ اطلاق کی مباشرت کا تحقق راکب کی طرف سے نہیں ہوا۔

علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ "مجمع الضمانات" میں فرماتے ہیں :  
جاء راعی احمرۃ بہا لہبہا - ای النہر - و جاء من  
جانب آخر صبی غیر بالغ مع العجلۃ، فقال لہ الراعی :  
امسک الثور مع العجلۃ حتی تمر الاحمرۃ، فلم یکنہ  
امساکہ، فمضی و وقع الحمار فی النہر لم یضمن، و کذا  
الراعی اذا لم یکنہ امساک الحمار، و الا یضمن . (۲)

گدھوں کا ایک چرواہا گدھوں کو نہر پار کرانے کے لئے (نہر کے پل کے اوپر) لایا، دوسری طرف سے ایک نابالغ بچہ ایک بیل گاڑی لے کر آگیا، چرواہے نے بچے سے کہا کہ راتیل گاڑی کو روک لے، تاکہ گدھے راستے سے گزر جائیں، لیکن بچے کے لئے روکنا ممکن نہ ہوا، چنانچہ وہ بیل گاڑی پل کے اوپر آگئی، اور اس کی وجہ سے ایک گدھا نہر میں گر گیا تو وہ بچہ ضامن نہ ہوگا، اسی طرح چرواہا بھی ضامن نہ ہوگا، اگر چرواہے کے لئے ان گدھوں کو روکنا ممکن نہیں تھا، ورنہ (اگر

(۱) نصب الرایۃ ج: ۱ ص: ۲۸۸-۲۸۹ و مفتی مسیحیح ج: ۱ ص: ۲۰۱

(۲) مجمع الضمانات للہادی ص: ۱۷۸

روکن ممکن تھا، پھر بھی نہیں روکا) ضامن ہوگا۔

یہاں بھی بچے کی بیل گاڑی کے نتیجے میں جو گدہانہر میں گر گیا، وہ بچہ اس کا ضامن نہیں ہوا، اس لئے کہ باوجودیکہ وہ بچہ اس بیل گاڑی پر سوار تھا، گدھے کو منہر میں گرانے کی نسبت بچے کی طرف کرنا درست نہیں، لہذا ”مباشرة“ تحقیق نہ ہوئی۔

(۳) ... اسی طرح نقباء نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر وہ جانور جس پر راکب سوار تھا، مرنے کی حالت میں گر جائے، اور اس کے گرنے کے نتیجے میں کوئی انسان ہلاک ہو جائے، یا کوئی چیز تلف ہو جائے، تو راکب پر ضمان نہیں آئے گا، علامہ شریفی خطیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

لو سقطت الدابة ميتة، فلتلف بها شيء، لم يضمنه، وكذا  
لو سقط هو ميتا على شيء، وأتلفه، لا ضمان عليه، فقال  
الزركشي : وينبغي أن يلحق بسقوطها ميتة سقوطها  
بمرض أو عارض ربيع شديد ونحوه . (۱)

یعنی اگر کوئی جانور مرنے کی حالت میں گرے، اور اس کے نتیجے میں کوئی چیز تلف ہو جائے، تو اس کا ضمان سوار پر نہیں آئے گا۔ اسی طرح اگر سوار مرنے کی حالت میں کسی پر گر جائے، اور اسے ہلاک کر دے تو اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ علامہ زکشی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ مرنے کی حالت میں گرنے کے سبب سے ساتھ یہ مسئلہ بھی مائل کیا جائے کہ اگر وہ شخص کسی بیماری کی وجہ سے یا شدید تیز ہوا کی وجہ سے گر جائے (تو بھی ضمان نہیں آئے گا)

مندرجہ بالا صورت میں راکب اس لئے ضامن نہیں ہوگا کہ خود اس کی موت واقع ہونے میں اس کے اختیار اور اس کے عمل کو کوئی دخل نہیں ہے، لہذا اس راکب سے ہلاک کرنے کی "مباشرۃ" متعلق نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر راکب کا سقوط کسی آفتِ سماوی، مثلاً بیماری کی وجہ سے، یا تیز ہوا کے چلنے کی وجہ سے ہوا تو اس میں بھی راکب کے اختیار اور عمل کو کوئی دخل نہیں ہے (جیسا کہ علامہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔

(۵) ..... اسی طرح فقہاء نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر دو کشتیاں آپس میں ٹکرائیں، تو دونوں کشتیوں کا ٹکرانا دوسواریوں کے ٹکرانے کے مانند ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک پر دوسرے کا نشان آئے گا۔ لیکن علامہ شریفی المصطفیٰ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

محل هذا التفصيل اذا كان الاصطدام بغلجها، أو لم يكن و قصر الفى الضبط، أو سير الفى ربح شديد، فان حصل الاصطدام بغلبة الريح فلا ضمان على الاظهر، بخلاف غلبة الدابة - اى على أحد قولى الشافعية - فان الضبط ثم ممكن بالجرام و نحره ..... وان تعمد أحدهما أو فرط دون الآخر فلكل حكمه . (۱)

یعنی مندرجہ بالا مسئلہ کی تفصیل اس صورت میں ہے جب یہ ٹکراؤ ان دونوں کے اپنے فعل کی وجہ سے ہو، یا اپنے فعل کی وجہ سے تو نہ ہو، لیکن دونوں نے قابو

کرنے میں کوتاہی کی ہو، یا تیز ہوا کے اندر ان دونوں نے اپنی کشتیاں چلائی ہوں۔  
 لہذا اگر ہوا کے غلبہ کی وجہ سے آپس میں ٹکراؤ ہوا ہو تو اظہر قول کے مطابق ان پر عتاب  
 نہیں آئے گا۔ بخلاف جانور کے غالب آ جانے کے، شافعیہ کے ایک قول کے  
 مطابق۔ اس لئے کہ جانور کو کام وغیرہ سے قابو کرنا ممکن ہے ..... اور اگر دونوں  
 میں سے ایک نے ٹکرانے کا قصد کیا ہو، یا ایک نے زیادتی کی ہو، جبکہ دوسرے نے  
 زیادتی نہ کی ہو تو ہر ایک پر اس کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔

یہ مسئلہ کتاب الاثم میں اور روحۃ الطائیں میں، اور تحفۃ الساج میں بھی مذکور  
 ہے۔ اور علامہ سرمد داوی رحمۃ اللہ علیہ نے ”الانصاف“ میں فرمایا :

و ان اصطدمت سفینتان فغرقتا، ضمن کل واحد منهما  
 سفينة الآخر وما فيها، هكذا أطلق كثير من الاصحاب،  
 قال المصنف وغيره: محله اذا فُرط، قال الحارثي: ان  
 فُرط ضمن كل واحد سفينة الآخر وما فيها، وان لم  
 يفرط فلا ضمان على واحد منهما..... وان كانت  
 احدهما منحدرة، فعلى صاحبها ضمان المصعدة، الا  
 ان يكون غلبة ريح، فلم يقدر على ضبطها..... وقال  
 في المصنف: ان فُرط المصعد، بان أمكنه العدول  
 بسفينته، والمنحدر غير قادر ولا مفرط، فالضمان على  
 المصعد، لانه المفرط، (۱)

یعنی اگر دو کشتیاں آپس میں ٹکرائیں، اور دونوں غرق ہو جائیں، تو ہر کشتی

(۱) الانصاف للردی ج ۶ ص ۲۶۴ و کتاب الغصب، راجع ایضاً شرح لکھنؤ لاس فہمہ  
 مع فہمہ ج ۵ ص ۲۶۶، کتاب الاثم ج ۶ ص ۸۶، و روحۃ الطائیں ج ۹ ص ۲۳۶ و تحفۃ  
 المحتاج ج ۹ ص ۲۲

والا دوسرے کی کشتی اور کشتی میں جو سامان ہوگا، اس کا ضامن ہوگا۔ بہت سے فقہاء نے اسی طرح مطلق حکم بیان کیا ہے، مصنف وغیرہ نے فرمایا کہ یہ حکم کوتاہی کی صورت میں ہے، علامہ حارثی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر کوتاہی کی ہے تو ہر ایک کشتی والا دوسرے کی کشتی اور اس کے اندر جو مال تھا، اس کا ضامن ہوگا، اور اگر کوتاہی نہیں کی تو دونوں میں سے کسی پر بھی ضمان نہیں آئے گا۔ اور اگر ایک کشتی دوسری کشتی کے نیچے ٹھنڈے والی ہو تو نیچے ٹھنڈے والی کشتی کے مالک پر اوپر والی کشتی کا ضمان آئے گا، الا یہ کہ ہوا غالب آنے کی وجہ سے ایسا ہوا ہو، اور وہ کشتی والا اپنی کشتی کو تاجر میں رکھنے پر قادر نہ ہو (اس صورت میں ضمان نہیں آئے گا)..... ”المنہج“ میں فرمایا کہ اگر اوپر والی کشتی کے چلانے والے نے کوتاہی کی ہو کہ اس کے لئے اپنی کشتی کو اس جگہ سے ہٹاتا نہیں تھا (لیکن اس نے نہیں ہٹائی) اور نیچے والی کشتی کو چلانے والا اپنی کشتی کو ہٹانے پر قادر نہیں تھا، اور نہ ہی اس نے کوئی کوتاہی کی تو اس صورت میں ضمان اوپر والی کشتی کے چلانے والے پر ہوگا، اس لئے کہ وہی کوتاہی کرنے والا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ کا خلاصہ وہ ہے جو علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ

نے بیان کیا ہے، چنانچہ فرمایا :

قَالَ أَبُو الْحَسَنِ : مَسْأَلَةُ السَّفِينَةِ وَالْقُرْمِ عَلَى ثَلَاثَةِ

أَوْجِهٍ : إِنْ عَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ مِنَ الرِّيحِ فِي السَّفِينَةِ ، وَفِي

الْقُرْمِ مِنْ غَيْرِ رَاكِبٍ ، فَهَذَا لِأَحْمَدَ عَلَيْهِمْ ، أَوْ يَعْلَمُ أَنَّ

ذَلِكَ مِنْ سَبَبِ السَّوَاتِيَةِ فِي السَّفِينَةِ ، وَ مِنْ سَبَبِ

الراكب في الفرس، فلا اشكال انهم ضامون، وان  
اشكل الامر حمل في السفينة على ان ذلك من المريح  
و في الفرس انه من سبب راکبہ . (۱)

ابو الحسن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کشتی اور گھوڑے کا مسئلہ تین صورتوں پر  
مشتمل ہے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اگر یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ کشتیوں میں  
تصادم ہوا کی وجہ سے، اور گھوڑے کا تصادم راکب کے فضل کے علاوہ کسی اور وجہ  
سے ہوا ہے تو اس صورت میں کسی پر بھی ضمان نہیں آئے گا۔ دوسری صورت یہ ہے  
کہ یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ کشتی کا تصادم ملاحوں کی وجہ سے، گھوڑے کا تصادم  
راکب کی وجہ سے ہوا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں کہ سب ضامن  
ہوں گے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اگر معاملہ مشتبہ ہو جائے (اور کسی وجہ کے بارے  
میں یقینی علم نہ ہو) تو کشتی والے مسئلے میں تصادم کو ہوا کے چلنے پر محمول نہیں کیا جائے  
گا، اور گھوڑے والے مسئلے میں کہا جائے گا کہ وہ راکب کے سبب سے ہوا ہے۔

لہذا فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کشتی کے ملاح نے کشتی کے روکنے میں  
کوئی کوتاہی نہیں کی تو کشتی کے تصادم کے نتیجے میں جو نقصان ہوا، اس نقصان کا  
ضمان ملاح پر نہیں آئے گا، اس لئے کہ باور بانی کشتی مکمل طور پر ملاح کے اختیار میں  
نہیں ہوتی، بلکہ اس کے چلنے میں ہوا کا بڑا دخل ہوتا ہے، لہذا اگر ہوا غالب آ جائے  
تو اس صورت میں نقصان کی نسبت ملاح کی طرف نہیں کی جائے گی، لہذا ملاح سے  
”مباشرۃ“ متعلق نہیں ہوئی۔



مندرجہ بالا فقہی نصوص "مباشرۃ" کے پائے جانے کے بارے میں فقہاء کرام کی انتہائی گہری نظر پر دلالت کرتی ہے، اور "مباشرۃ" کے پائے جانے کے بارے میں یہ بہت اہم نقطہ ہے، اور مجازیوں وغیرہ کے حادثات کے سبب شمار مسائل میں منتزعیہ اس کا فائدہ سامنے آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

### ﴿تیسرا قاعدہ﴾

### مسبب ضامن ہوگا اگر وہ متعدی ہو

یہ قاعدہ علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے "مجمع المصنفات" میں ان الفاظ سے بیان کیا ہے کہ "المسبب لا یضمن الا ان یعد" (۱) یعنی مسبب ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ تعدی کرے، اور "تبيين الحقاني" سے امام زبلی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت قاعدہ ثانیہ پر کلام کرتے ہوئے ہم بیان کر چکے ہیں۔

"مسبب" کی تعریف علامہ حوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کی ہے کہ :

حد المسبب هو الذي حصل التلف بفعله، و فخلل بين فعله و التلف فعل مختار . (۲)

"مسبب" کی تعریف یہ ہے کہ وہ شخص جس کے فعل سے نقصان ہوا ہو، اور نقصان اور اس کے فعل کے درمیان کسی نااعل متعارف فعل حائل ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کنواں کھودا، اور ایک شخص اس کنویں

(۱) مجمع مصنفات ص ۶۵۵

(۲) شرح الاشیاء و النظم ج ۱ ص ۱۶۶

میں گر گیا، تو اس مثال میں کنواں کھودنے والا اس شخص کے گرنے کا "سبب" ہے، لہذا اگر اس شخص نے کنواں کھودنے میں تعدی کی ہے تب تو وہ ضامن ہوگا، اور اگر اس نے تعدی نہیں کی، تو اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

"مجلة الاحکام العدلیة" میں اس قاعدے کی تعبیر میں تسامح ہوا ہے، وہ اس طرح کہ بارہ نمبر ۹۳ میں یہ قاعدہ ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے کہ "المسبب لا یضمن الا بالتعمد" یعنی مسبب ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ تعمد یعنی قصد و ارادہ کرے۔ حالانکہ یہ بات جمہور فقہاء کے بیان کردہ قاعدے کے خلاف ہے، اس لئے کہ نقصان پہنچانے کا قصد و ارادہ "مسبب" کو ضامن بنانے کے لئے شرط نہیں۔ اسی لئے اگر کسی شخص نے دوسرے کی ملکیت کی زمین میں کنواں کھودا، اور اس کنویں میں کوئی شخص گر گیا، تو اس صورت میں کنواں کھودنے والا ضامن ہوگا۔ اگرچہ اس نے اس نیت سے نہ کھودا ہو کہ اس میں کوئی آکر گرے۔ لہذا اس قاعدے کی صحیح عبارت وہ ہے جو ہم نے بیان کی کہ "المسبب لا یضمن الا بالتعدی" اگرچہ اس شخص کا نقصان اور تعدی کا ارادہ نہ ہو۔

"مجلة الاحکام العدلیة" میں تعبیر کی اس غلطی پر فضیلۃ الشیخ مصطفیٰ درقاہ حفظہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب (۱) میں توجہ دلائی، اور فرمایا کہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ "المسبب لا یضمن الا بالتعدی" اور یہ تعبیر تمام کتب فقہیہ کے موافق ہے۔ اور قاعدہ ثانیہ پر کلام کرتے ہوئے میں نے بیان کیا تھا کہ شیخ موصوف حفظہ اللہ

(۱) راجع السجل الفلکی العام ۱۴۸۸ھ والنیل الطیر والضمائم ص: ۷۷-۷۸

تعالیٰ نے "تعدی" کے دو معانی کے درمیان بہت باریک فرق کیا ہے۔ اور "مباشرۃ" کے موضوع پر ان کا کلام ایسا عمدہ ہے، جس نے بہت سے اشکالات دور کر دیے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کو جزاء خیر عطا فرمائے، آمین۔ لیکن "مسبب" کے موضوع پر انہوں نے جو بیان کیا ہے، اس پر مجھے ایک بنیادی اشکال ہے۔ وہ یہ کہ حضرت موصوف مدظلہم نے یہ بیان کیا ہے کہ وہ "تعدی" جو مسبب کو ضامن بنانے کے لئے شرط ہے، یعنی یہ وہی "تعدی" ہے جو "مباشرۃ" کو ضامن بنانے کے لئے شرط ہے، وہ تعدی کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے کی ملکیت کی طرف، یا دوسرے شخص کے حق کی طرف تجاوز کر جانا، چاہے وہ تجاوز ایسے فعل کے ذریعہ ہو، جو فی نفسہ مباح ہو، یا ایسے فعل کے ذریعہ نہ ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ شیخ موصوف مدظلہم نے جو بات بیان کی ہے، اس کے نتیجے میں "مسبب" اور "مباشرۃ" کے درمیان فرق باقی نہیں رہتا، جبکہ تمام فقہاء نے دونوں کے درمیان فرق بیان کیا ہے کہ "مباشر" ضامن ہوگا، اگرچہ وہ تعدی نہ کرے، اور "مسبب" ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ تعدی کرے۔ لہذا صحیح بات جو فقہاء کرام کے کلام سے تبادور ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ وہ "تعدی" جو "مسبب" کو ضامن بنانے کے لئے شرط ہے، وہ تعدی بالمعنی الثانی ہے، اور معنی الثانی یہ ہیں کہ جو فعل ضرر کا سبب بنا ہے، وہ فعل فی نفسہ ممنوع ہو۔ اور اس معنی کے اعتبار سے تعدی "مباشر" کو ضامن بنانے کے لئے شرط نہیں۔

### ﴿چوتھا قاعدہ﴾

اگر کسی فعل میں "مباشر" اور "مسبب" دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت

”مباشر“ کی طرف کی جائے گی۔

یہ قاعدہ علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے "الاشباہ والنظائر" میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے (۱) اور "مجلة الاحکام العدلیة" ماہ نومبر ۹۰ء میں اشبہ ہی سے یہ قاعدہ لیا گیا ہے۔ پھر علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس قاعدہ کی شرح ان الفاظ سے کی ہے۔

فلا ضمان على حاجر البشر تعديا بما أنلف بالقاء غيره

یعنی کنواں کھودنے والے پر قعدی کرنے کی وجہ سے اس چیز کا حنا نہیں جو چیز کسی دوسرے شخص نے اس کنویں میں ڈال کر تلف کر دی ہو۔

اس مثال میں کنواں کھودنے والا ”مسبب“ ہے، اور جس شخص نے وہ چیز کنویں میں ڈالی، وہ ”مباشر“ ہے، لہذا ”مباشر“ ”مسبب“ پر مقدم ہوگا، اور اس چیز کو ہلاک کرنے کی اشد اہمیت ”مباشر“ کی طرف کی جائے گی، اور وہی ضامن ہوگا۔

لیکن اس قاعدے کے بہت سے مستثنیات ہیں، اور ہمارے موضوع سے متعلق مستثنیات کا نچوڑ ہم دو نقطوں میں بیان کریں گے۔

پہلا نقطہ :

پہلا نقطہ یہ ہے کہ اگر ”مسبب“ کی تاثیر ”مباشر“ کی تاثیر سے زیادہ قوی ہو تو حکم کی نسبت ”مسبب“ کی طرف کی جائے گی۔ یہ قاعدہ کتب فقہ میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور نہیں ہے، لیکن چوتھے قاعدے کے مستثنیات میں فقہاء کرام نے جو متعدد

جزئیات بیان کئے ہیں، یہ قاعدہ ان کا خلاصہ اور لمبوتر ہے۔ چنانچہ علامہ علی حیدر رحمۃ اللہ علیہ "مجلد" کی شرح میں فرماتے ہیں :

"اما اذا كان السبب مما يفضي مباشرة الى التلف، فيترتب الحكم على المسبب، مثال ذلك لو تماسك شخصان، فتمسك بلباس الآخر، فسقط منه شيء، كساعة مثلاً، فكسرت، فيترتب الضمان على الشخص الذي أمسك بلباس الرجل، رغمًا من كونه متمسبًا، والرجل الذي سقطت منه الساعة مباشرة، لأن السبب هنا قد أفضى الى التلف مباشرة، دون ان يتوسط بينهما فعل فاعل آخر" (۱)

یعنی اگر "سبب" ایسا ہو جو کسی چیز کی ہلاکت کی طرف "مباشرہ" منطقی ہو جائے تو اس صورت میں حکم کا ترتیب متعصب پر ہوا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے دو شخص آپس میں دست و گریباں ہو جائیں، اور ایک شخص دوسرے کو کپڑے سے پکڑ لے، جس کے نتیجے میں کوئی چیز مثلاً گھڑی گر کر ٹوٹ جائے، تو اس صورت میں ضمان اس شخص پر آئے گا جس نے کپڑے سے پکڑا تھا، باوجودیکہ وہ شخص "متعصب" ہے، اور جس شخص کی گھڑی گری وہ "مباشر" ہے، لیکن اس مثال میں "سبب" ہلاکت تک مباشرہ منطقی ہو گیا، اس کے بغیر کہ کسی تیسرے شخص کا فعل ان کے درمیان حائل ہو۔ اس سے زیادہ واضح مثال وہ ہے جو فقہاء حنفیہ نے بیان کی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو کسی کے قتل پر اکراہ ملجھی کے ساتھ مجبور کیا، تو اس صورت میں

قصاص ”مکبرہ“ پر آئے گا، ”مکبرہ“ پر نہیں آئے گا، چنانچہ علامہ کا سائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

لما على المكبره على القتل فان كان الاكره تاما فلا قصاص  
عليه عند ابي حنيفة و محمد رحمهما الله تعالى، ولكن  
يعزده و يجب على المكبره . (۱)

یعنی جس شخص کو قتل کرنے پر مجبور کیا گیا، اگر اکراہ تام تھا تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک ”مکبرہ“ پر قصاص نہیں آئے گا، البتہ اس کو تعزیر دی جائے گی، اور ”مکبرہ“ پر قصاص واجب ہوگا۔

اس مثال میں بظاہر ”مکبرہ“ اسی قتل کا ”مباشر“ ہے، اور ”مکبرہ“ کی اس میں کوئی حیثیت نہیں، سوائے اس کے کہ اس کو ”مسبب“ قرار دیا جائے، لیکن ضامن ”مسبب“ پر آرہا ہے، ”مباشر“ پر نہیں آرہا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس مثال میں ”مسبب“ کے فعل کی تاثیر ”مباشر“ کے فعل کی تاثیر سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ وہ ”مکبرہ“ کی تو ”مکبرہ“ کے ہاتھ میں ایک آکر کی حیثیت ہو چکی تھی۔

اسی طرح ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایسے جانور کا اکسایا جس پر کوئی سوار تھا، اور اس کے نتیجے میں اس جانور نے کسی کو روند ڈالا، تو ضامن اکسانے والے پر آئے گا، سوار پر نہیں آئے گا۔ باوجودیکہ اکسانے والا ”مسبب“ ہے، اور سوار بظاہر ”مباشر“ ہے، لیکن اکسانے والے کی تاثیر قتل کرنے میں راکب کی تاثیر کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، اسی لئے ضامن واجب کرنے میں ”مسبب“

کو ”مباشر“ پر مقدم کیا گیا۔

مندرجہ بالا جزیات بظاہر چوتھے قاعدے سے خارج نظر آ رہے ہیں، لیکن ماسبق میں قاعدہ ثانیہ کے تحت ”مباشرۃ“ کی جو تفسیر ہم نے بیان کی ہے، اور یہ کہ ”مباشرۃ“ کا اپنے صحیح مفہوم کے ساتھ پایا جانا تعدی کے بغیر بھی ضامن واجب ہونے کے لئے شرط ہے، اگر ہم ان دونوں باتوں میں غور کریں تو یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ مندرجہ بالا تینوں مثالوں میں جس شخص پر لفظ ”مباشر“ بولا گیا ہے، وہ حقیقت میں ”مباشر“ ہی نہیں ہے کہ معقول وجہ کے ساتھ اس کی طرف اختلاف کی نسبت کرنا درست ہو، اس جہت سے ہلاک کرنے کا ضامن اس پر نہیں ہے، اس حیثیت سے نہیں کہ یہاں ”سبب“ کو ”مباشر“ پر مقدم کیا گیا ہے۔

چنانچہ دوسرے شخص کے پکڑے پکڑنے سے جس شخص کی گھڑی گر کر ٹوٹ گئی اس کے بارے میں یہ کہنا درست نہیں کہ گھڑی کے گرانے میں وہ ”مباشر“ ہے، اس لئے کہ ”مباشرۃ“ کسی عمل کے پائے جانے کا تقاضہ کرتی ہے، اور اس شخص نے کوئی عمل نہیں کیا، لہذا پکڑے پکڑنے والا شخص بغیر کسی مہرم کے گھڑی گرانے کا سبب بن گیا، اور چونکہ یہ پکڑے پکڑنے والا شخص پکڑے پکڑنے میں ”متعدی“ بھی ہے، اس لئے وہ ضامن سے بری نہیں ہوگا۔ اسی طرح دوسری مثال میں ”مکبرۃ“ اگرچہ قتل کے لئے مباشر ہے، لیکن چونکہ وہ ”مکبرۃ“ کی طرف سے اکراہ کی وجہ سے مجبور ہونے کے حکم میں ہے، اور وہ ”مکبرۃ“ کے ہاتھ میں آکر محض ہے، اس لئے ضامن واجب کرنے میں اس کی مباشرۃ معتبر نہیں ہوگی۔

اسی طرح اس سانسے والے کے بارے میں کہا جائے گا کہ چونکہ وہ جانور کے

بدکنے کا سبب تھا، جس نے جانور کو راکب کی قدرت سے نکال دیا تھا، وہ ”راکب“ ایسا ہو گیا جیسے کہ اس کا کوئی فعل اور اختیار ہی نہیں، لہذا اس ”راکب“ کو سہا شریکین درست نہیں، اب سبب کسی مزام کے بغیر ہو گیا، لہذا اہلکت کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی، اور وہ ضامن ہو گا۔

پھر میں نے اس موضوع پر ایک فقہی بحث علامہ قالہ آقا سی رحمۃ اللہ علیہ کی دیکھی جو اسی بات کی تائید کرتی ہے جو بات ہم نے کہی، ہم انہی کے الفاظ میں یہ بحث یہاں ذکر کر دیتے ہیں، چنانچہ انہوں نے لکھا ہے کہ :

المباشر هو الذي حصل التلف مدلاً بفعله بلا واسطة،  
فكان هو صاحب العلة يضاف اليه التلف، والمقتب  
ما حصل التلف لا بمباشرة وفعله، بل بواسطة هي  
العلة، لحصول المعلوم، وهي فعل فاعل مختار، و أما  
فعله فلا تأثير له سوى أنه مفضل اليه، فان اجتماعاً فكما  
صرحت المصادرة يضاف الحكم الى المباشر، لأنه  
صاحب العلة، وهي أقوى .....

اعلم أنه متى كان المتوسط بين السبب والمعلول  
صالحاً لا مضافاً المعلوم اليه، يكون السبب حينئذ سبباً  
حقيقاً - أي محضاً - بمعنى أنه لا مزية له سوى الالتصاف  
الى حصوله، وعرفوه بأنه متوسط بينه وبين الحكم  
علة، وذلك المتوسط هو العلة، وهذا هو المبحرث  
عنه في التفاعلة، ومتى كان المتوسط غير صالح  
لذلك، فالحكم يضاف الى السبب، ويكون حينئذ في



معنی العلة، و معرفة هذا الضابط ينفعك في كثير من  
الوقائع .

و صور اجتماعهما ما ذكر في المادة : لان ملقى الحيوان  
مباشر تلغه بالذات، و حافر البئر متسبب، لأن حفره  
أفضى الى التلف، فالضمان على المباشر.....

و اذا انقرض السبب - وذلك ليمالو كان الحائل  
المتوسط بينه و بين الحكم - اعنى المعلول - غير  
صالح لاضافة الحكم اليه - يكون المتسبب ضامناً  
كسوق الدابة، فانه غير موضوع للتلف، ولا هو ملحق  
فيه، بل طريق للوصول اليه، و العلة للتلف المتوسط بينه و  
بين السوق، وهو وطء الدابة انساناً او مائلاً بقواها و  
ثقلها، و لكن لما لم يكن هذا المتوسط فعلاً فاعل مختار  
اضيف الحكم الى السبب، و هو السوق الواقع من  
السائق، فكانه دافع للدابة على ما وطئت عليه، فيضمن،  
لأنه سبب فيه معنى العلة . (۱)

یعنی "مباشر" وہ ہے جس کے فعل سے بلا واسطہ نقصان پہنچے، لہذا وہ "مباشر"  
صاحب "علة" ہوتا ہے جس کی طرف ہلاکت کی نسبت کی جاتی ہے، اور "سبب"  
وہ ہے کہ اس کی مباشرت اور اس کے فعل کی وجہ سے نقصان نہ ہوا ہو، بلکہ اس واسطے  
کی وجہ سے نقصان ہوا ہے جو "علت" ہے، تاکہ معلول حاصل ہو جائے، اور وہ  
"علت" کسی یا اختیار فاعل کا فعل ہوتا ہے، اور سبب کے فعل کی اس کے علاوہ کوئی

تاثر نہیں ہوتی کہ وہ اس نقصان تک پہنچانے والا ہوتا ہے، لہذا اگر مباشرہ اور مسبب دونوں جمع ہو جائیں تو جیسا کہ مادۃ میں اس کی صراحت کی ہے کہ حکم کی نسبت مباشر کی طرف کی جائے گی، کیونکہ مباشری صاحب علت ہے، اور وہ زیادہ قوی ہے۔

جان لیں! کہ جب سبب اور معلول کے درمیان کوئی درمیانی واسطہ معلول کو سبب تک پہنچانے کی صلاحیت رکھتا ہو، تو اس صورت میں "سبب" سبب محض بن کر رہ جائے گا، اس معنی میں کہ معلول کے حصول تک پہنچانے کے علاوہ کوئی اضافی حیثیت اس کے اندر نہیں رہے گی، اور فقہاء کرام نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ سبب اور حکم کے درمیان جو علت واسطہ بنے، وہ درمیانی چیز ہی علت ہے، اور قاعدہ مذکورہ میں اسی علت سے بحث کی گئی ہے، اور جب یہ درمیانی چیز میں سبب کو حکم تک لے جانے کی صلاحیت نہ ہو، تو اس وقت حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی۔ اور اس وقت وہ "سبب" علت کے معنی میں ہوگا، اور اس قاعدے اور ضابطے کا علم آپ کو بے شمار واقعات میں فائدہ دے گا۔

سبب اور علت کے ایک ساتھ جمع ہونے کی صورت وہ ہے جو مادہ میں بیان کی ہے کہ جانور کو کنوئیں میں پھینکنے والا "مباشر" ہے، اس لئے کہ اس نے جانور کو بالذات براہ راست تلف کیا ہے، اور کنواں کھودنے والا "مسبب" ہے، اس لئے کہ اس کے کنوئیں کھودنے نے اس جانور کو بلاکت تک پہنچایا، لہذا اس صورت میں "مباشر" پر شان آئے گا۔

اور اگر کسی جگہ صرف "سبب" تنہا پایا جائے، اور یہ اس جگہ ہوتا ہے جہاں سبب اور حکم یعنی معلول کے درمیان کوئی ایسا واسطہ حائل ہو کہ اس حکم کی نسبت اس

واسطہ کی طرف کرنا درست نہ ہو، اس صورت میں وہ سبب ہی علت موثرہ کے معنی میں ہوگا، اور حکم کی اضافت اسی سبب کی طرف کی جائے گی، اور مسبب ضامن ہوگا۔ جیسے جانور کو ہانکنا، اب جانور کو ہانکنا ایسا فعل ہے جو کسی چیز کی ہلاکت کے لئے وضع نہیں کیا گیا، اور نہ ہی یہ فعل ہلاکت میں موثر ہے، بلکہ ہلاکت تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ہے، ہلاکت کی علت وہ ہے جو ہانکنے اور ہلاکت کے درمیان واسطہ ہے، وہ ہے جانور کا کسی انسان کو یا مال کو اپنے پیروں سے یا اپنے بوجھ سے روکنا ڈالنا۔ لیکن یہ درمیانی واسطہ کسی فاعل غنی رکھنا نہیں (بلکہ جانور کا فعل ہے) اس لئے حکم کی اضافت یہاں ”سبب“ کی طرف کی جائے گی، وہ ”سبب“ ہانکنے والے کا جانور کو ہانکنا ہے، گو یا کہ یہی سبب جانور کو روکنے کی طرف لے جانے والا ہے، لہذا ”مسبب“ ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا ”سبب“ ہے جس میں علت کے معنی پائے جا رہے ہیں۔

### دوسرا نقطہ :

دوسرا نقطہ یہ ہے کہ جب کسی واقعہ میں ”مسبب“ تعدی کرنے والا ہو، اور ”مباشر“ تعدی کرنے والا نہ ہو۔ یہ صورت ”قاعدہ راجعہ“ کے مستثیات میں سے ہے، جس کو بعض فقہاء نے یہاں بیان کیا ہے، وہ یہ کہ ”مسبب“ اپنے فعل میں متعدی ہو، اور ”مباشر“ اپنے فعل میں غیر متعدی ہو، اس صورت میں ”حکم“ کی نسبت ”مسبب متعدی“ کی طرف کی جائے گی۔ صاحب پرہیز نے یہ قاعدہ اس مسئلے کے تحت ذکر کیا ہے، جس میں کوئی شخص کسی جانور کو اکسائے، جس کے نتیجے

میں وہ جانور کسی کو مار ڈالے، تو اس صورت میں ضامن "ناخس" پر آئے گا، "راکب" پر نہیں آئے گا۔ اس کی پوری عبارت ہم نے قاعدہ ثانیہ کے تحت ذکر کر دی تھی، اور اس عبارت میں یہ تھا کہ :

و لأن الناحس متعدی فی نفسه، و الراكب لم يفعل غیر متعد، فیرجع جانبہ فی التفریم للتعدي . (۱)

چونکہ "ناخس" جانور کو نقصان کا سبب بنانے میں تعدی کرنے والا ہے، اور راکب اپنے فعل میں غیر متعدی ہے، اس لئے تعدی کی وجہ سے ضامن واجب کرنے میں ناخس کے جانب کو ترجیح دی جائے گی۔

صاحب "حنایہ" نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس مسئلہ میں "مباشر" کا غیر متعدی ہونا اس کو "ضمان" سے بری نہیں کر سکتا، لہذا صاحب ہدایہ کی بیان کردہ یہ خلاف اس مسئلہ میں درست نہیں جس میں وہ جانور کسی کو روند ڈالے۔ لیکن اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ قاعدہ کہ "مباشر" ضامن ہوگا، اگرچہ وہ متعدی نہ ہو، اس قاعدہ پر اس جگہ عمل کیا جائے گا جہاں اس کے ہلاک کرنے میں صرف ایک سبب "مباشر" کی مباشرت ہی ہو۔ لیکن جہاں کوئی دوسرا سبب بھی ہو، اور وہ دوسرا "سبب" سبب بننے میں متعدی بھی ہو، اور "مباشر" اپنے فعل میں غیر متعدی ہو تو اس صورت میں "مسبب" کو مباشرت پر مقدم کیا جائے گا۔ ہاں اگر کسی واقعہ میں "مسبب" اور "مباشر" دونوں متعدی ہوں، تو اس جگہ "مباشر" کو "مسبب" پر مقدم کیا جائے گا۔ بعض اوقات اس کی تائید ایک دوسرے مسئلے سے

ہوتی ہے، جس کو علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے "مجمع الضمانات" میں بیان کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا :

فصار أوقف دابة في الطريق، و عليها ثياب، فصدمها  
راكب، و مزق بعض الثياب التي كانت على الدابة، قال  
الشيخ أبو بكر البلخي رحمه الله تعالى : ان راى  
الراكب الدابة الواقفة ضمن، و ان لم يصر لا يضمن، و  
لو مر رجل على ثوب موضوع في الطريق وهو لا يصره  
فيعرق، لا يضمن . (۱)

ایک دھوبی نے اپنا جانور راستے میں کھڑا کر دیا، اس جانور پر کپڑے لٹے ہوئے تھے، کسی سوار نے اس جانور کو گھڑا دی، اور اس جانور پر جو کپڑے تھے، اس میں سے بعض کپڑے پھاڑ دیے۔ شیخ ابو بکر بلخی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اگر اس سوار نے دھوبی کے جانور کو کھڑا ہوا دیکھ لیا تھا، تب تو وہ سوار ضامن ہوگا، اور اگر اس نے نہیں دیکھا تھا تو ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر راستے میں پڑے کپڑوں کے پتھر سے کوئی شخص گزرے، اور اس گزرنے والے نے ان کپڑوں کو نہیں دیکھا تھا، اور وہ کپڑے پھٹ گئے تو اس گزرنے والے پر ضمان نہیں آئے گا۔

لہذا وہ دھوبی جس نے اپنا جانور راستے میں کھڑا کر دیا تھا، کپڑوں کے پھٹنے "مفسوب" ہے، اور وہ "شعہی" بھی ہے، کیونکہ راستے میں اس نے اپنا جانور

کھڑا کیا تھا، اور جو آدمی دوسرے جانور پر سوار تھا، وہ مباشر ہے، اب اگر دوسرے سوار کو دھوبی کا جانور نظر نہیں آیا تو وہ سوار متعدی نہیں، لہذا اس پر ضامن نہیں آئیگا۔ اور کپڑوں کے پھاڑنے کی نسبت ”مسبب“ کی طرف کی جائے گی، وہ ”دھوبی“ ہے، گویا کہ اس دھوبی نے اپنے کپڑے خود پھاڑے، لہذا کوئی دوسرا شخص ضامن نہیں ہوگا۔ لیکن اگر دوسرے جانور پر سوار شخص نے دیکھ لیا تھا کہ دھوبی کا جانور کھڑا ہے، اس کے باوجود اس سے ٹکرا دیا تو اس صورت میں وہ سوار متعدی ہوگا۔ اور جس جگہ پر ”مسبب“ کی تعدی اور ”مباشر“ کی تعدی جمع ہو جائیں تو وہاں ضامن کا ذمہ دار ”مباشر“ ہوگا۔ اسلئے دوسرے جانور پر سوار شخص دھوبی کو کپڑوں کا ضامن ادا کرے گا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے راستے میں کپڑے رکھ دیے، تو وہ کپڑے رکھنے والا شخص کپڑوں کے پھاڑنے کا ”مسبب“ ہے، اور وہ متعدی بھی ہے، کیونکہ عام لوگوں کے گزرنے کا راستہ کپڑے رکھنے کی جگہ نہیں ہے، اور جو شخص راستے سے گزر رہا ہے وہ کپڑے پھاڑنے میں ”مباشر“ ہے، اب اگر اس کو کپڑے نظر آئے تھے (اس کے باوجود وہ ان کپڑوں پر چڑھ گیا) تو وہ گزرنے والا متعدی ہے، لہذا اس پر ضامن آئے گا، اور اگر اس نے کپڑے نہیں دیکھے، تو اس صورت میں وہ متعدی نہیں، لہذا اس پر ضامن نہیں آئے گا۔

علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب میں ایک مسئلہ اور ذکر کیا ہے، فرمایا:  
مر بعمار علیہ خطب، وهو يقول: الیک! الیک!.....  
الا ان المحاطب لم یسمع ذلک، حتی اصاب ثوبه و  
تخرق یضمن، و ان سمع الا انه لم یتھیالہ التحی یطول

المعدة فكذلك، و اما اذا امكنه و لم ينع لا يضمن . (۱)

ایک شخص گدھے پر کڑیاں لے کر گزرا، اور یہ کہتا جا رہا تھا، بچو! بچو!..... لیکن مخاطب (راستہ گزرنے والے) نے اس کی آواز نہیں سنی، یہاں تک کہ اس کے کپڑے کڑیوں میں الجھ کر پھٹ گئے، تو گدھے والا ضامن ہوگا، اور اگر اس نے آواز سن لی تھی، لیکن اس غرم میں اس کو بچنے کا موقع نہیں ملا، تب بھی یہی حکم ہے (یعنی گدھے والا ضامن ہوگا) لیکن اگر مخاطب کے لئے اس گدھے سے دور ہونا ممکن تھا، اور پھر بھی نہیں ہٹا تو اس صورت میں گدھے والا ضامن نہیں ہوگا۔

اس مسئلے میں گدھے والا "مباشر" ہے، ان نثیاء کے قول کے مطابق جو سائق (بیچھے سے ہٹانے والے) اور تاکہ (آگے سے کھینچنے والے) کو مباشر قرار دیتے ہیں، اور جب اس گدھے والے نے "بچ بچ" کی آواز لگائی تو وہ متعدی نہیں تھا، لیکن جب مخاطب نے اس کی آواز نہیں سنی تو وہ "متعدی" بن گیا، اور نقصان کا ضامن بن گیا۔ اسی طرح اگر مخاطب نے آواز تو سن لی تھی، لیکن اس کو دور رہنے کا موقع نہیں ملا (اور گدھا اس سے ٹکرا گیا، تو گدھے والا ضامن ہوگا) لیکن اگر اس مخاطب کو دور رہنے کا موقع ہی گیا تھا، اس کے باوجود وہ نہیں ہٹا، تو اس صورت میں وہ مخاطب "مباسب" متعدی ہے، لہذا نقصان کا ضامن بھی اسی پر آئے گا۔

بہر حال: حسب ہدایہ کے قول کے مطابق اور مندرجہ بالا جزئیات پر نظر کرتے ہوئے مندرجہ ذیل صورتیں سامنے آئیں :

(۱) اگر نقصان کا واحد سبب "مباشر" ہو تو وہی ضامن ہوگا، چاہے وہ متعدی ہو، چاہے وہ متعدی نہ ہو، اس معنی میں متعدی نہ ہو کہ اس نے کوئی ایسا فعل نہ کیا ہو جوئی نسبہ ممنوع ہو۔

(۲) جب کسی معاملے میں "مباشر" اور "مسبب" دونوں جمع ہو جائیں اور "تعدی" کی مندرجہ بالا تعریف کے اعتبار سے ان میں سے کوئی بھی متعدی نہ ہو تو اس صورت میں ضمان "مباشر" پر آئے گا۔

(۳) جس جگہ "مباشر" اور "مسبب" دونوں جمع ہو جائیں، اور مباشر متعدی ہو، اور "مسبب" متعدی نہ ہو تو ضمان "مباشر" پر آئے گا۔

(۴) جس جگہ "مباشر" اور "مسبب" دونوں جمع ہوں، اور دونوں متعدی ہوں، تو اس صورت میں بھی ضمان "مباشر" پر آئے گا۔

(۵) جس جگہ "مباشر" اور "مسبب" دونوں جمع ہوں، اور "مسبب" متعدی ہو، اور "مباشر" متعدی نہ ہو تو ضمان "مسبب" پر آئے گا۔

بہر حال! یہ ٹریفک کے حادثات سے متعلق ضمان کے واجب ہونے نہ ہونے کے قواعد کا خلاصہ ہے جو فقہاء کی کتب سے سامنے آیا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

## گٹریوں کے حادثات

مندرجہ بالا قواعد کی تمہید اور تشریح کے بعد اب ہم "گٹریوں کے حادثات" کی طرف آتے ہیں، اور ان حادثات کو مندرجہ بالا قواعد اور ان سے متعلق فقہی جزئیات کی جو تشریح ہم نے اوپر بیان کی ہے، اس کی روشنی میں بیان کریں گے۔



## گاڑیوں کے ذریعہ ہونے والے حادثہ میں ڈرائیور کی ذمہ داری کی حد

قانون یہ ہے کہ گاڑی چلانے کے دوران جو کوئی حادثہ اس گاڑی سے پیش آئے، اس گاڑی کا ڈرائیور اس حادثہ کا ذمہ دار ہے، اس لئے کہ گاڑی اس ڈرائیور کے ہاتھ میں تھیں ایک آلہ ہے، اور وہ ڈرائیور اس کو کنٹرول کرنے پر قادر ہے، لہذا اس گاڑی سے جو حادثہ پیش آئے گا، ڈرائیور اس کا ذمہ دار ہوگا۔

میں یہ سمجھتا ہوں کہ گاڑی اور جانور میں ایک بڑا فرق بھی ہے، وہ یہ کہ جانور بذات خود بھی حرکت کر سکتا ہے، بخلاف گاڑی کے کہ وہ ڈرائیور کی حرکت دیے بغیر خود بخود حرکت نہیں کر سکتی۔ اس جہت سے جب میں دیکھتا ہوں کہ فقہاء کرام نے جانور کے منہ اور ہاتھ سے پہنچنے والے نقصان اور جانور کے پاؤں یا دم سے پہنچنے والے نقصان کے درمیان جو فرق کیا ہے، یہ فرق گاڑی کے مسئلے میں نہیں پلے گا، جانور میں تو یہ فرق کیا ہے کہ کبھی قسم کے اعضاء سے جو نقصان ہو، اس کا ضامن سوار کو ٹھہرایا ہے، اور دوسری قسم کے اعضاء سے پہنچنے والے نقصان کا ضامن سوار کو قرار نہیں دیا، اس لئے کہ جانور پر جو شخص سوار ہے، اس کیلئے یہ ممکن نہیں کہ وہ جانور کے پاؤں اور دم سے پہنچنے والے نقصان کو پہچان سکے۔

جہاں تک گاڑی کا تعلق ہے، چونکہ وہ بذات خود حرکت نہیں کرتی، لہذا اپوری گاڑی ڈرائیور کے ہاتھ میں ایک آلہ ہے، اور وہ ڈرائیور اس کے اجزاء پر مکمل کنٹرول رکھنے پر قادر ہے، اس لئے کہ گاڑی کے تمام اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں، اور گاڑی کے کسی حصے کی دوسرے حصوں کو چھوڑ کر علیحدہ اپنی کوئی حرکت

نہیں ہے۔ لہذا گاڑی کا ڈرائیور ہر نقصان کا ذمہ دار ہوگا جو نقصان بھی گاڑی کے ذریعہ پہنچے، چاہے وہ نقصان گاڑی کے اگلے حصے سے پہنچے، یا گاڑی کے پچھلے حصے سے پہنچے، یا دائیں اور بائیں جانب سے پہنچے، اسلئے کہ گاڑی کے تمام کل پرزے ڈرائیور کے تصرف میں ہیں، اور گاڑی کا کوئی کل پرزہ بھی خود بخود حرکت نہیں کرتا۔

اب ضابطہ یہ ہوا کہ گاڑی کا ڈرائیور ہر اس نقصان کا ضامن ہوگا جو گاڑی کے پیروں کے ذریعہ پہنچے، یا اس کے اگلے حصے سے، یا اس کے پچھلے حصے سے، یا دونوں اطراف سے پہنچے، اس لئے کہ گاڑی ڈرائیور کے ہاتھ میں آکر رکھنی ہے، لہذا اس گاڑی سے پہنچنے والے نقصان کی نسبت ڈرائیور کی طرف کی جائے گی۔

اگر گاڑی کا ڈرائیور گاڑی چلانے میں متعدد ہو کہ وہ ٹریفک کے قوانین کے خلاف گاڑی چلا رہا ہو۔ مثلاً وہ گاڑی اتنی تیز رفتاری سے چلا رہا ہو کہ اس جگہ پر اتنی رفتار سے چلانے کی اجازت نہ ہو، یا اس نے سڑک کی خاص لائن پر چلانے کا التزام نہ کیا ہو۔ یا ان کے علاوہ دوسرے کسی ٹریفک کے قانون کی خلاف ورزی کی ہو، تو اس صورت میں اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ وہ ڈرائیور ہی ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اس ڈرائیور کی تعدی کی وجہ سے نقصان ہوا، اور تعدی ہر حال میں ضامن ہوتا ہے۔

لیکن اگر وہ ڈرائیور گاڑی چلانے میں متعدد نہ ہو، بلکہ وہ ٹریفک کے تمام قوانین کی پابندی کرتے ہوئے گاڑی چلا رہا ہو، پھر بھی اس کی گاڑی سے کسی کو نقصان پہنچ جائے تو کیا وہ ڈرائیور اس حالت میں اس نقصان کا ضامن ہوگا یا نہیں؟

ہمارے زمانے میں اس بارے میں علماء کی رائے مختلف ہیں، بعض علماء تو فرماتے ہیں کہ وہ ڈرائیور ضامن ہوگا، کیونکہ وہ مباشر ہے، اور مباشر ضامن ہوتا ہے، اگرچہ وہ متعدی نہ ہو، جبکہ دوسرے بعض علماء فرماتے ہیں کہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ ٹریک کے تمام قوانین کی پابندی کے باوجود جب حادثہ پیش آگیا تو یہ حادثہ سلاویہ ہوگا، جس سے بچنا ممکن نہیں تھا، اور مباشر اس وقت ضامن ہوتا ہے جب اس کے لئے بچنا ممکن ہو، اور نہ کہ اس جگہ پر جہاں اس کے لئے بچنا ممکن نہ ہو۔

وہ قواعد اور فقہی جزئیات جوگزشتہ صفحات میں میں نے بیان کی ہیں، ان کی روشنی میں جو بات مجھے ظاہر ہوئی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ وہ یہ کہ ڈرائیور اس نقصان کا ضامن ہوگا جو نقصان اس نے مباشرتاً کیا ہو، اگرچہ وہ متعدی نہ ہو، اس لئے کہ فقہاء کے اجماع سے یہ بات طے ہو چکی ہے کہ ”مباشر“ کو ضامن خمیرانے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ ”متعدی“ بھی ہو، لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ ”مباشرتاً“ یعنی طور پر اس طرح ثابت ہو جس کی تفسیر ہم نے قاعدہ ثانیہ کے تحت بیان کی ہے، لہذا ڈرائیور کو نقصان کا ضامن قرار دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مقول طور بغیر پر کسی مزاحم کے اس کی طرف مباشرتاً کی نسبت کرنا صحیح ہو۔ مندرجہ بالا بنیاد کو پیش نظر رکھنے کے نتیجے میں مندرجہ ذیل صورتوں میں ڈرائیور ضامن نہیں ہوگا۔

(۱) ایک ڈرائیور ٹریک کے تمام قوانین کی پابندی کرتے ہوئے گاڑی چلا رہا ہو، لیکن اچانک کوئی آدمی دوسرے آدمی کو گاڑی کے سامنے دھکا دے، اس طرح کہ ڈرائیور کے لئے اس شخص سے ٹکرانے سے پہلے گاڑی روکنا ممکن نہ ہو۔

اور گاڑی اس شخص سے ٹکرا چائے تو اس صورت میں ڈرائیور ضامن نہیں ہوگا۔ بلکہ دھکا دینے والا شخص ضامن ہوگا۔ یہ صورت ایسی ہے جیسے کوئی شخص کمزے جانور کو اکسائے اور وہ جانور کسی کو مار دے، تو ضمان "اکسانے والے" پر ہوگا، سوار پر نہ ہوگا، اسی طرف یہاں پر فصل کی مہاشرۃ گاڑی کے ڈرائیور کی طرف کرنا درست نہیں، کیونکہ یہاں دھکا دینے والے کی تاثر ڈرائیور کی تاثر سے زیادہ قوی ہے۔ یا جیسا کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ دھکا دینے والا مستعدی ہے، اور ڈرائیور غیر مستعدی ہے۔

(۲) اگر ڈرائیور نے متعل پر گاڑی روک دی، اور متعل کھلنے کا انتظار کرنے لگا، اس دوران پیچھے سے کسی گاڑی نے اس کو ٹکرا دی، اور اس کو آگے کی طرف

دھکیل دیا، جس کے نتیجے میں وہ گاڑی اگلی گاڑی سے ٹکرائی، تو اس صورت میں آگے والی گاڑی کے ڈرائیور پر ضمان نہیں آئے گا، بلکہ اس گاڑی کے ڈرائیور پر ضمان آئے گا جس نے پیچھے سے ٹکرا کر آگے دھکیلا تھا، اس لئے کہ آگے والی گاڑی کی طرف مہاشرۃ کی نسبت کرنا درست نہیں، اس لئے وہ تو پیچھے والی گاڑی کیلئے بطور آلہ کے دھکیلی ہوئی ہے، چنانچہ سعودی عرب کی "السليقة الدائمة للبحوث العلمية والاقتصاد" نے اپنی قرارداد میں اسی کے مطابق لکھ دیا ہے، اور یہ قرارداد "مجلة البحوث الاسلاميه" کے عدد نمبر ۲۶/۱۹۰۹ء و ۱۹۱۰ء میں شائع ہو چکی ہے۔

مندرجہ بالا صورت اس مسئلہ پر پوری طرح منطبق ہوتی ہے جسے فقہاء کرام نے ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی جانور کو اکسائے، اور وہ کسی کو نقصان پہنچائے تو

تھان اکسانے والے پر ہوگا، سوار پر نہیں ہوگا۔ پھر اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے جسے علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے "مجمع الضمانات" میں ذکر فرمایا ہے، انہوں نے فرمایا کہ :

فإن عشر أسما أحسنه في الطريق رجل، فوقع على آخر  
لحماة، كان الظمان على الذي أحسنه في الطريق، و  
صار كأنه دفع الذي عشر به، لأنه مدفوع في هذه الحالة،  
والمدفوع كالآلة. (۱)

اگر راستہ میں کسی شخص کے پاخانہ کرنے کی وجہ سے کوئی شخص پھسل گیا، اور پھسل کر دوسرے شخص پر گرا، اور دوسرا شخص مر گیا، اس صورت میں اس شخص پر ضمان آئے گا، جس نے راستے میں پاخانہ کیا تھا، گو یہ کہ پاخانہ کرنے والے شخص نے اس کو دھکا دیا، اور وہ پھسل گیا، کیونکہ وہ پھسلنے والا شخص اس حالت میں دھکا دیا ہوا ہے، اور دھکا دیا ہوا شخص بمنزلہ آلہ کے ہوتا ہے۔

اس مثال سے ظاہر ہوا کہ وہ شخص جو دوسرے شخص پر گرا ہے، وہ ہلاک کرنے کیلئے "مباشر" ہے، لیکن ضمان "سبب" پر آئے گا، اسلئے کہ وہ "مشتدی" ہے، اور دوسرے اس لئے کہ اس کی تاثیر زیادہ قوی ہے، کیونکہ گرنے والے شخص کا کوئی اختیاری فعل نہیں تھا، لہذا سبب شرع کی نسبت گرنے والے کی طرف نہیں کی جاسکتی، یہی معاملہ ہمارے مذکورہ مسئلہ میں ہے۔

(۳) اگر گاڑی چلانے سے پہلے دو بالکل درست حالت میں تھی، اور ڈرائیور

نے چلانے سے پہلے معروف طریقے پر اس کی جانچ پڑتال کر لی تھی، پھر گاڑی کے چلنے کے دوران اچانک گاڑی کے پرزوں میں سے کسی پرزے میں خرابی پیدا ہو جائے، یہاں تک کہ وہ گاڑی ڈرائیور کی قدرت اور کنٹرول سے باہر ہو جائے، اور کسی انسان سے ٹکرا جائے تو اس کے بارے میں سعودی عرب کی "اللجنة المدافعة للبحوث والافتاء" نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اس صورت میں ڈرائیور پر ضمان نہیں آئے گا، اسی طرح اگر وہ گاڑی اسی سبب کی وجہ سے کسی انسان پر یا کسی چیز پر الٹ جائے، اور وہ انسان مر جائے، اور وہ چیز ضائع ہو جائے تو ڈرائیور پر ضمان نہیں آئے گا۔ (۱)

مندرجہ بالا فتویٰ اس مسئلہ پر بھی لگانا ممکن ہے جو مسئلہ ہم نے "قاعدہ ثانیہ" کے تحت فقہاء کرام کی فہم میں ذکر کیا تھا کہ اگر جانور بدک جائے، اور سواری کی قدرت اور اختیار سے نکل جائے تو پھر سواری پر ضمان نہیں آئے گا۔ اسی طرح گاڑی کے ڈرائیور کے کنٹرول سے نکلنے کے بعد اس گاڑی کے کسی حصے سے کوئی حادثہ پیش آ جائے تو اس کی نسبت ڈرائیور کی طرف کرنا درست نہیں، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ ڈرائیور اس ہلاکت کا "سبب" ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ڈرائیور ہلاکت کا "سبب" ہے، اس لئے کہ حقیقت میں تو گاڑی وہی چلا رہا تھا۔ اور چونکہ وہ "سبب" ہے، لہذا اس کو ضامن قرار دینے کے لئے "تعدی" شرط ہوگی، اب اگر اس نے گاڑی کو اچھی طرح چیک کر لیا تھا، اور ٹریفک کے قوانین کی پابندی کرتے ہوئے معمول کی رفتار سے وہ گاڑی چلا رہا تھا، تو اس صورت میں عدم

تعدی کی وجہ سے اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ ہاں اگر اس ذرا نیور نے ان شرائط میں سے کسی شرط میں کوتاہی کی تھی، مثلاً یہ کہ اس نے چلانے سے پہلے گاڑی کو چیک نہیں کیا تھا، یا کسی پرزے میں ظاہری ظلل کے باوجود اس نے گاڑی چلائی شروع کر دی تھی، یا وہ تیز رفتاری سے گاڑی چلا رہا تھا، تو ان تمام صورتوں میں اگر وہ گاڑی اس کے کنٹرول سے باہر ہو گئی تو ذرا نیور ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ تعدی کر کے اس گاڑی کے قابو سے باہر نکلنے کا "سبب" ہے۔

بعض اوقات اس قوی کے لئے وہ جزیئہ شاہد بن سکتا ہے، جو علامہ کا سانی رحمۃ اللہ علیہ نے بدائع میں ذکر کیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ :

و كذلك (بضم ن) اذا كان يمشى في الطريق حاملاً  
سيفاً، أو حجرًا، أو لينة، أو خشبة، فسقط من يده فقتله،  
لوجود معنى الخطأ فيه، وحصوله على ميل المباشرة،  
لوصول الآلة للبشرة المقتول، ولو كان لا يسا سيفاً،  
فسقط على غيره فقتله، أو سقط عنه ثوبه، أو رداءه، أو  
طيلسانه، أو عمامته، وهو لا يسه على الإنسان لتعقل به  
تلف، فلا ضمان عليه أصلاً، لأن في التلبس ضرورة، إذا  
الإنسان يحتاجون إلى لبس هذه، والتحرز عن سقوط  
لبس في وسعهم، فكانت البلية فيه عاقبة، فتعذر  
التضمن، ولا ضرورة في الحمل، والاحتراز عن سقوط  
المحمول ممكن أيضاً، وإن كان الذي لبسه مملاً  
يلبس عادة فهو ضامن. (۱)

یعنی اگر کوئی شخص راستے میں تلواریں اٹھا کر چل رہا ہو، یا پتھر، یا اینٹ، یا لکڑی اٹھا کر چل رہا ہو، اور راستے میں ان میں سے کوئی چیز گر جائے، اور اس کے نتیجے میں کوئی آدمی مر جائے تو یہ اٹھانے والا شخص ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس میں عطاء کے معنی بھی پائے جا رہے ہیں، اور اس شخص کا یہ عمل بھی سبیل ذلہ یا شرعہ پایا جا رہا ہے، اس لئے کہ وہ آلہ مقتول کے جسم تک پہنچ گیا..... اور اگر وہ شخص تلواریں اٹھا کر چل رہا ہو، پھر وہ تلواریں دوسرے شخص پر گر گئی، اور اس کو قتل کر دیا، یا اس شخص کا کپڑا، یا اس کی چادر، یا اس کا چنڈ، یا اس کا عمامہ جن کو وہ شخص پہنے ہوئے تھا، ان میں سے کوئی چیز دوسرے شخص پر گرا، اور وہ شخص اس میں الجھ کر ہلاک ہو گیا، تو اس کپڑے والے پر کوئی ضمان نہیں آئے گا، اس لئے کہ ان کپڑوں کا پہننا ایک ضرورت ہے، اور لوگ ان کپڑوں کو پہننے کے محتاج ہیں، اور ان کپڑوں کو گرنے سے بچانا انسان کی وسعت اور قدرت میں نہیں، لہذا اس کے اندر بلوی عام ہے، جس کی وجہ سے پہننے والے کو ضامن بنانا حذر ہے (جہاں تک ان چیزوں کا تعلق ہے جن کو وہ اٹھا کر راستے میں چل رہا تھا) ان کو اٹھا کر چلنے کی ضرورت نہیں تھی، اور ان چیزوں کو گرنے سے بچانا بھی ممکن تھا (اس کے باوجود اس نے گرنے سے نہیں بچایا، اس لئے اس شخص پر ضمان آئے گا) البتہ اگر کوئی شخص ایسا لباس پہن کر راستے میں چلے جو عادی نہیں پہنا جاتا (اور وہ لباس ہوا سے اڑ کر دوسرے شخص پر گر جائے، اور وہ الجھ کر ہلاک ہو جائے) تو وہ شخص ضامن ہوگا۔

مندرجہ بالا مسئلہ کی تائید اس مسئلہ سے بھی ہوتی ہے جو ہم نے "قاعدہ ثانیہ"



کے تحت ذکر کیا تھا کہ اگر کوئی جانور سر کر جائے، یا بیماری کی وجہ سے، یا شدید تیز ہوا کی وجہ سے وہ جانور گر جائے، اور اس کے گرنے کی وجہ سے کسی چیز کا نقصان ہو جائے، تو سوار اس نقصان کا ضامن نہ ہوگا۔ (۱)

(۳) اگر کوئی انسان شارع عام پر مقررہ رفتار سے، نظم کے مطابق، لائن کی پابندی کرتے ہوئے، اور ٹریفک کے قوانین کے مطابق دیکھتے ہوئے گاڑی چلائے، اچانک کوئی آدمی اس کی گاڑی کے سامنے چھلانگ مار دے، اور بریک وغیرہ کے ذریعہ گاڑی کو روکنے کے باوجود گاڑی اس شخص سے ٹکرا جائے، تو اس کے بارے میں سعودی عرب کی "اللجنة الدائمة للبحوث والاقتناء" نے مختلف احتمالات ظاہر کئے ہیں، اور کسی ایک کو حتمی قرار نہیں دیا، چنانچہ اس "لجنة" نے مندرجہ ذیل قرار داد منظور کی ہے :

أمكن أن يقال بتضمن السائق من مات بالصدمة أو كسر مثلاً، بناءً على ما تقدم من تضمن الركاب أو الفائد أو السائق ما وطئت الدابة ببديها، وقد يناقش بان كبح الدابة وحبطها يسر من حبط السيارة - ويمكن أن يقال بضمان كل منهما ما تلف عند الآخر من نفس و مال، بناءً على ما تقدم من الحنفية والمالكية والحنابلة ومن والقهم في تضمن المتصادمين - ويمكن أن يقال بضمان السائق ما تلف من نصف الدابة أو نصف الكسور، لتفريطه بعدم احتياظه بالنظر لما أمامه من

بعید، و مضمین المصدوم نصف ذلك لاعتدائه  
بالمسروق طجاجة امام السیارة دون الاحتیاط لنفسه، بناء  
على ما ذكره الشافعی و زفر و عثمان البتی و من  
والقهم فی تضمین المتصادمین - و یحتمل ان یقال : انه  
هدر، لانفراده بالتعدی . (۱)

(اس ”لجنة“ نے چار احتمالات بیان کئے ہیں، پہلا احتمال یہ ہے کہ) جو  
فحص اکیڈمٹ کی وجہ سے مر جائے، یا اس کے ہاتھ پاؤں ٹوٹ جائیں تو ممکن ہے  
ہڈرائیڈر کو ضامن قرار دیے جانے کے بارے میں کہا جائے، اس بنیاد پر کہ جو مسئلہ  
مائل میں گزر چکا کہ اگر جانور کسی کو اپنے ہاتھوں سے روندے تو سوار کو، یا جانور کے  
کھینچنے والے کو، یا جانور کے اکٹھے والے کو ضامن قرار دیا جائے گا۔ البتہ اس پر یہ  
اعتراض ہوتا ہے کہ جانور کو ٹاٹا بکری گاڑی کو کنٹرول کرنے کے مقابلے میں آسان ہے  
..... (دوسرا احتمال یہ ہے کہ) ممکن ہے کہ کہا جائے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے  
کی جان و مال کا ضامن قرار دیا جائے، جیسا کہ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور حن  
حضرات نے ان کی سوافقت اختیار کی ہے، ان کا یہ قول مائل میں گزر چکا کہ  
متصادمین میں سے ہر ایک کو دوسرے کا ضامن قرار دیا جائے گا..... (تیسرا احتمال  
یہ ہے کہ) ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ ڈرائیڈر پر نصف دیت اور نصف تاوان کا ضمان  
لگایا جائے، اس لئے کہ اس ڈرائیڈر نے اپنے سامنے دور سے دیکھنے میں احتیاط نہ  
کرنے میں کوتاہی کی ہے..... اور جو فحص اس گاڑی سے نکل رہا ہے اس پر نصف ضمان

اور نصف ویت لگائی جائے، اس لئے کہ اس شخص نے اچانک گاڑی کے سامنے آنے اور اپنی ذات کے لئے عدم احتیاط کی وجہ سے تعدی کی ہے۔ اس حکم کی بنیاد وہ مسئلہ ہے جو امام شافعی، امام زفر اور شیخ عین الحق رحمہم اللہ تعالیٰ اور ان کے موافقین نے آپس میں ٹکرائے والے دونوں پر نصف نصف ملانے واجب کیا ہے۔۔۔ (چوتھا احتمال یہ ہے کہ) اچانک سامنے آنے والے شخص کا خون بدرجہ اس لئے کہ وہ شخص تعدی کرنے میں منفر د اور اکیلا ہے۔

مندرجہ بالا مسئلہ میں مجھ پر یہ بات ظاہر ہو رہی ہے کہ۔ واللہ سبحانہ اعلم۔ وہ شخص جس نے گاڑی کے سامنے چھلانگ لگائی، اگر اس نے اتنی قریب سے چھلانگ لگائی ہو کہ معمول کی رفتار سے چلنے والی گاڑی کو اس جگہ میں بریک کے ذریعہ گاڑی کو روکنا ممکن نہ ہو، اور اس شخص کا چھلانگ لگانا بھی اتنا اچانک ہو کہ احتیاط سے دیکھ بھال کر چلانے والے ڈرائیور کو بھی پہلے سے اس کی توقع نہ ہو، تو اس جیسی صورت حال میں اس ہلاکت اور نقصان کو گاڑی کے ڈرائیور کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ ڈرائیور ہلاکت اور نقصان کا ”مباشراً“ ہے، جہذا وہ ڈرائیور ضامن نہ ہوگا، اور چھلانگ لگانے والا شخص اپنے کو ہلاک کرنے کا ”مسبب“ ہوگا۔ اور اس کی مندرجہ ذیل وجوہ ہیں :

پہلی وجہ

پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم اس صورت میں ڈرائیور کو ضامن ٹھہرائیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ ایک شخص خودکشی کرنے اور اپنے آپ کو ہلاک کرنے کا پختہ

ارادہ کر لے، اور پھر اپنے کو ہلاک کرنے کے لئے کسی گاڑی یا ریل کے سامنے چلائیک لگا دے تو کیا اس کی ہلاکت کا ضامن ذرا بخیر ہوگا؟ یہ بالکل بداہت کے خلاف ہے۔

### دوسری وجہ

دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم پیچھے "قاعدہ ثانیہ" کی تشریح میں یہ ثابت کر چکے ہیں کہ "مباشر" پر ضمان لازم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ کسی ملک کے بغیر "مباشر" سے ہلاک کرنے کی مباشرۃ ثابت ہو، لہذا جہاں کہیں "سبب" کی تاثیر "مباشر" کی تاثیر سے زیادہ قوی ہوگی، یا مباشر کا اختیار کسی دوسرے شخص کے فعل کی وجہ سے منعدم ہو چکا ہو، جیسا کہ جانور کو اکسانے کے مسئلہ میں پیچھے گزر چکا تو ایسی صورت میں "مباشر" کو اطلاق کے لئے "مباشر" شمار نہیں کیا جائے گا، لہذا اس پر ضمان بھی واجب نہیں ہوگا۔

### تیسری وجہ

تیسری وجہ یہ ہے کہ "مباشر" کسی دوسرے کی وجہ سے اس فعل کے کرنے پر مجبور ہو، جیسا کہ اگر اہ کی صورت میں ہوتا ہے، تو اس صورت میں اس مباشر کو قتل کے لئے اطلاق کے لئے حقیقی مباشر نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ اطلاق کی نسبت اس شخص کی طرف کی جائے گی جس نے اس کام کے کرنے پر مجبور کیا ہوگا۔ جیسے کسی شخص نے دوسرے کو کسی انسان کے قتل کرنے پر اگر اہ کیا، اور اس منکرہ نے اگر اہ ملحق کی حالت میں اس انسان کو قتل کر دیا تو اس صورت میں قاتل منکرہ پر ضمان نہیں

آئے گا۔ اس لئے کہ مباشرۃ قتل کی نسبت مکڑہ کی طرف نہیں کی جائے گی۔ جبکہ ہمارے زیر بحث مسئلہ میں مباشرۃ الاغلاف کی نسبت ذرا بخیر کی طرف بطریق ادنیٰ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ مکڑہ کو اس فعل سے بچنے کی جو قدرت حاصل ہے، وہ اس اگرچہ اس قدرت کو معدوم نہیں کرتا، لہذا یہ ممکن ہے کہ مکڑہ اپنی جان کی قیمت پر دوسرے کو قتل کرنے سے ڈک جائے، اسی وجہ سے مکڑہ قاتل قتل کرنے پر تعزیری سزا کا مستحق ہوتا ہے۔ برخلاف ہمارے زیر بحث مسئلہ میں ذرا بخیر کے پاس چلا گنگ لگانے والے شخص کو گاڑی کی بگ سے بچانے کیلئے کوئی قدرت اور اختیار نہیں ہوتا۔

### چوتھی وجہ

چوتھی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم صاحب ہدایہ کی طرف سے یہ بات ماقبل میں بیان کر چکے ہیں کہ اگر کسی واقعہ میں "مسبب" متعدی ہو، اور "مہاشر" غیر متعدی ہو تو اس صورت میں "مہاشر" کے مقابلے میں "مسبب" ضمان ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارے زیر بحث مسئلہ میں چلا گنگ لگانے والا متعدی ہے، اور ذرا بخیر غیر متعدی ہے، لہذا چلا گنگ لگانے والا ہی اپنے فعل کا ذمہ دار ہونا چاہیے۔

### پانچویں وجہ

پانچویں وجہ یہ ہے کہ اس واقعہ میں کم از کم ذرا بخیر کے مباشر ہونے اور اس کے ضامن ہونے میں شک واقع ہو چکا ہے، اس شک کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ "الجنة الدائمة للبعوث والاخصاء" جس کا ذکر جیسے گزر چکا، اس

”لجنتہ“ نے ڈرائیور پر حنان واجب کرنے میں تردد کا اظہار کیا ہے، اور شک کی صورت میں حنان واجب نہیں ہوگا۔ چنانچہ علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ ”مجمع الضمانات“ میں فرماتے ہیں:

رجل حفر بئر الى الطريق، فسقط فيها انسان و مات،  
فقال الحاضر: انه ألقى نفسه فيها، و كلفه الورثة في  
ذلك، كان القول قول الحاضر في قول أبي يوسف  
الآخر، وهو قول محمد، لأن الظاهر ان البصر يرى  
موضع القمه، و ان كان الظاهر ان الانسان لا يوقع  
نفسه، و اذا وقع الشك، لا يجب الضمان بالشك (۱)

ایک شخص نے راستے میں کنواں کھودا، ایک انسان اس کنویں میں گر کر مر گیا،  
اب کنواں کھودنے والے نے کہا کہ اس شخص نے اپنے آپ کو خود کنویں میں ڈالا  
ہے، لیکن مرنے والے کے درمیان نے اس کی تکذیب کر دی تو اس صورت میں امام  
ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے قول کے مطابق کنواں کھودنے والے کا قول  
معتبر ہوگا، اور یہی قول امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ بڑا  
انسان اپنے قدم رکھنے کی جگہ کی طرف دیکھتا ہے، دوسری طرف یہ بھی ظاہر ہے کہ  
انسان خود سے اپنے آپ کو نہیں گراتا، چونکہ اس میں شک پیدا ہو گیا، لہذا شک کی  
وجہ سے حاضر پر حنان واجب نہیں کیا جاسکتا۔

ڈرائیور کو ضامن ٹھہرانے پر استدلال

بعض اوقات مددوجہ بالا واقعہ میں ڈرائیور کو ضامن قرار دینے پر مددوجہ

ذیل دلائل سے استدلال کیا جاتا ہے :

(الف) تمام فقہاء کا اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ چلنے کے دوران اگر جانور کسی کو روندے تو اس جانور کے سوار کو اس نقصان کا ضامن قرار دیا جائے گا، اور اس مسئلہ سے اس صورت کا استثناء نہیں کیا کہ اگر کوئی شخص جانور کے سامنے چلا گیا (گا دے) تو اس صورت میں سوار ضامن نہیں ہوگا (استثناء نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضرات فقہاء اس کے قائل ہیں کہ اس صورت میں بھی سوار ضامن ہوگا۔

یہ دلیل درست نہیں۔ اس لئے کہ فقہاء نے اس استثنائی صورت کو ضمان واجب کرنے کے لئے نہ لغو ذکر کیا ہے، اور نہ اثبات ذکر کیا ہے، اور فقہاء کا اس صورت سے مجرد سکوت ضمان کے واجب ہونے پر دلالت نہیں کرتا، اس لئے کہ سکت کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ خاص طور پر اس وقت جبکہ فقہاء کرام نے دوسرے جزئیات کے ضمن میں ایسے اصول ذکر فرمائے ہیں جو اس صورت میں ضمان واجب نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ شاید فقہاء نے اس صورت کا ذکر اس وجہ سے نہیں کیا کہ اس زمانے میں یہ صورت نادر تھی، کیونکہ جانور کو قوی کرنا گاڑی کو قوی کرنے کے مقابلے میں آسان ہے، اس لئے کہ جانور از خود حرکت کر سکتا ہے، بعض اوقات جانور اپنے چپے کے دوران راستے میں کسی کو دھکتا ہے تو اس سے ایک طرف کو ہو جاتا ہے، برخلاف گاڑی کے (کہ وہ خود سے ایک طرف کو نہیں ہو سکتی) اور دوسرے یہ کہ اس زمانے میں شہری راستے اصل میں پیدل چلنے والوں کے لئے بنائے جاتے تھے، اس لئے ان راستوں پر جانور تیزی سے

نہیں چل سکتے تھے، برخلاف گازیوں کے، کہ وہ ایسے راستوں پر چلتی ہیں، جو تیز رفتار گازیوں ہی کے لئے بنائے جاتے ہیں۔

(ب) اور کبھی دلیل کے طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اگر کوئی سونے والا شخص دوسرے شخص پر پلٹ جائے تو اس کے نتیجے میں جو نقصان ہوگا، سونے والا شخص اس نقصان کا ضامن ہوگا، حالانکہ سونے والا شخص غیر مکلف ہوتا ہے، لیکن فقہاء کرام نے بالا جماع اس سونے والے پر ضمان کا حکم لگایا ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ مباشر ضامن ہوتا ہے، اگرچہ وہ فعل اس سے غیر اختیاری طور پر صادر ہوا ہو، لہذا مناسب یہ ہے کہ ذرا نیور بھی ضامن ہو، اگرچہ بغیر اختیار کے ہلاکت صادر ہوئی ہو۔

مندرجہ بالا استدلال کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی ہلاکت میں صرف ”مباشر“ ہی قہا سبب ہو تو اس صورت میں ہلاکت کا ضامن وہی ہوگا، اگرچہ اختیار کے بغیر وہ ہلاکت اس سے ہوئی ہو، الہتہ اس سے وہ صورت مشتق ہوگی جس میں چنانہ ممکن ہی نہ ہو، اور اس میں عموم بنوی ہو۔ جیسا کہ ہم نے مابقی میں مہذہب مہذہب سے یہ مسئلہ نقل کیا تھا کہ اگر کوئی شخص تلوار گھٹے میں لٹکا کر جا رہا ہو (اور وہ تلوار کسی کے اوپر گر جائے، اور وہ ہلاک ہو جائے) تو وہ شخص ضامن نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کسی مسئلہ میں کوئی دوسرا شخص مختار ہو، اور وہ ہلاک کرنے کی نسبت مباشر کی طرف کرنے میں وہ شخص مزاحم ہو، اور اس شخص کے فعل کی تاثیر ”مباشر“ کے فعل کی تاثیر سے زیادہ قوی ہو تو اس صورت میں ہلاکت کی نسبت اس دوسرے شخص کی طرف کی جائے گی، جیسا کہ ماقبل میں ہم ایک سے زیادہ مثالوں میں ذکر کر چکے ہیں، اور



خاص طور پر چالو کو اکسانے کے مسئلے میں۔ اور اس مسئلے میں جس میں کوئی راستے میں پڑے ہوئے پتھر کی وجہ سے کسی دوسرے شخص پر گر جائے (اور وہ ہلاک ہو جائے) تو کرنے والا ضامن نہ ہوگا، بلکہ راستے میں پتھر رکھنے والا ضامن ہوگا۔

جہاں تک سونے والے مسئلہ کا تعلق ہے (کہ سونے والا شخص اگر دوسرے شخص پر گر جائے تو سونے والا ضامن ہوگا) تو وہاں سونے والے کی طرف ہلاک کی نسبت کرنے میں کوئی حرام نہیں ہے۔ برخلاف گاڑی کے زیر بحث مسئلے کے، کہ یہاں چھلانگ لگانے والا شخص ہلاک کی نسبت ذرا نیچر کی طرف کرنے میں حرام ہے، اور وہ چھلانگ لگانے والا تعدی کی وجہ سے ہلاک کی نسبت کا اس ذرا نیچر کی طرف نسبت کرنے کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے، جس نے قوانین کی پابندی کی تھی، مگر اس کے پاس اختیار بھی نہیں تھا۔

اسی وجہ سے مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید یہ دیکھے کہ عمر دھور ہا ہے، اور قریب ہے کہ عمر دھوتے ہوئے پلٹ جائے (اور نیچے گر جائے) چنانچہ زید نے ایک بچہ اس کے نیچے لاکر رکھ دیا، تاکہ وہ سونے والا اس بچہ پر پلٹ جائے، اور اس کو ہلاک کر دے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس صورت میں ضمان سونے والے پر نہیں ہوگا، بلکہ اس شخص پر ہوگا جس نے وہ بچہ لاکر اس کے نیچے رکھا۔ باوجودیکہ ظاہری اعتبار سے وہ سونے والا مباشر ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ بچے کو نیچے رکھنے والا شخص ہلاکت کی نسبت سونے والے کی طرف کرنے میں حرام ہے، اور اس کے فعل کی تاثیر سونے والے کے فعل کی تاثیر سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ بچے کو نیچے رکھنے والا

میں رہی ہے، اور متعہ بھی ہے۔ بخلاف سونے والے کے (نہ وہ عکار ہے، اور نہ وہ متعہ ہے) یہی صورت حال ہمارے زیر بحث مسئلے میں ذرا پیچیدگی ہے۔

الحمد للہ، اللہ جل شانہ کی توفیق سے یہاں تک میں نے ٹریک کے حادثات کے ان اہم مسائل کو بیان کر دیا جن میں ہمارے اس دور میں اشتباہ پایا جاتا ہے، اور ان قواعد اور اصولوں کو بھی بیان کر دیا جن پر اس طرح کے مسائل مبنی ہیں، اور اب اس باب سے متعلق دوسرے مسائل کو اس بنیاد پر نکالنا ممکن ہو گیا، اور اس مختصر بحث میں وقت کی تنگی کی وجہ سے اور دوسرے اہم کاموں کے نظم میں شامل ہونے کی وجہ سے، خواہش کے باوجود میں اس بات پر قادر نہیں ہوں کہ اس باب سے متعلق تمام جزئیات کو جمع کر دوں، لیکن مجھے امید ہے کہ اس مختصر بحث میں جو کچھ میں نے ذکر کیا ہے وہ انشاء اللہ دوسری صورتوں کے احکام کے استخراج اور استنباط کے لئے مددگار اور معین ثابت ہوگا۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علماہم و احکم  
و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین

# دین اور مالی دستاویز کی فروخت اور ان کا شرعی متبادل

(۲)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبدالقدوس

میمن اسلامک پبلشرز

(۳) دین اور مالی دستاویز کی فروخت اور ان کے شرعی متبادل  
 یہ مقالہ ”بیع الدین والأوراق المالية و بدائلها الشرعية“ کے  
 عنوان سے حضرت والا مدظلہم نے ”اسلامی فقہ اکیڈمی“ کے  
 میزبوریں اجلاس منعقدہ منامہ، بحرین تاریخ رجب ۱۴۱۵ھ میں  
 پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، بعد میں یہ مقالہ ”مباحثات فسی  
 لفتاویٰ فقہیہ معاصرہ“ کی جلد ثانی میں شائع ہوا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## دین اور مالی دستاویز کی فروخت

اور

### ان کے شرعی متبادل

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے بحرین کے شہر منامہ میں مجمع الفقہ الاسلامی کے گیارہویں اجلاس منعقدہ رجب المرجب ۱۴۱۷ھ کے موقع پر پیش فرمایا۔

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وخاتم النبيين وامام المقتدين سيدنا و مولانا محمد النبي الامين وعلى آله واصحابه الطيبين الطاهرين، وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين. اما بعد:

بل آف ابھیچھ کی کثوتی، خریداری بزرگی نیلای، انویسٹمنٹ سرٹیفکیٹس، ڈیپٹ سرٹیفکیٹس اور دیگر مالیاتی دستاویز کی "اسٹاک ابھیچھ" میں خرید و فروخت کی صورت میں "دین" کا لین دین سرمایہ دارانہ نظام کی نمایاں خصوصیت بن چکا ہے، اسی قسم کے تمام معاملات کا حاصل "دین" کو فیس دلیو سے کم یا زیادہ پر فروخت کرنا ہے، بعض انکی اور شافعی علماء کے اقوال میں "بیع الدین" کے جواز کا

ذکر ہے، ہمارے دور کے کچھ لوگوں نے اس کی ایک لفظ تشریح لے لی، اور اس کی بنیاد پر ”دین“ کو نفیس و بلیو سے کم یا زیادہ پر فروخت کرنے کو جائز قرار دیا۔

چنانچہ ضرورت محسوس ہوئی کہ دین کی فروخت اور اس کی تمام اقسام کا شرعی حکم بیان کر دیا جائے، نیز اس موضوع پر فقہاء کرام کے مذاہب کی وضاحت کی جائے، اسی غرض کی تکمیل کے لئے یہ تحقیقی مقالہ پیش کیا جا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ مجھے حق اور صحیح بات کہنے کی توفیق عطا فرمائے، ورنہ غرض و گمراہی سے بچائے،

اللہ تعالیٰ سمیع غریب معجب الدعوات

## دین کی فروخت کی مختلف صورتیں

دین کی فروخت کی مختلف صورتیں ہیں، جن پر فقہاء نے کلام کیا ہے :

- (۱) دین کی فروخت اس دین کے عوض جو خریدنے والے کے ذمہ ہے۔
- (۲) دین کی فروخت اس دین کے عوض جو کسی تیسرے شخص کے ذمہ ہے۔
- ان دونوں قسموں کو ”بیع الکالی باکالی“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔
- (۳) کسی سامان کے عوض دین فروخت کرنا اسی شخص کو جسکے ذمہ دین ہے۔
- (۴) نقد کے عوض دین فروخت کرنا اسی شخص کو جس کے ذمہ دین ہے۔
- ان دونوں قسموں کو ”بیع الدین عن علیہ الدین“ (دین کی فروخت اس شخص کو کرنا جس پر دین ہے) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۵) جس شخص کے ذمہ دین ہے اس کے علاوہ کسی اور کو سامان کے عوض

دین فروخت کرنا۔

(۶) جس شخص کے ذمہ دین ہے اس کے علاوہ کسی تیسرے شخص کو نقدی کے عوض فروخت کرنا۔

ان دونوں صورتوں کو ”بیع الدین من غیر من علیہ الدین“ کہا جاتا ہے۔  
ذیل میں ہم ان تمام اقسام میں سے ہر ایک پر علیحدہ گفتگو کریں گے۔

### بیع الکالی بالکالی

جہاں تک ”دین کی فروخت دین کے عوض“ کا تعلق ہے، جسے بیع الکالی بالکالی بھی کہا جاتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں (۱) عقد بیع خود مدیون کے ساتھ کیا جائے (۲) یا تیسرے فریق کے ساتھ عقد بیع ہو۔

پہلے کی مثالیں : ایک آدمی دوسرے سے یہ کہے میں تم سے ایک ٹن گندم دو ہزار روپے کے بدلے خریدتا ہوں، اس طرح کے دونوں عوض ایک ماہ بعد ایک دوسرے کے حوالے کئے جائیں گے۔ اس عقد کے نتیجے میں ایک ٹن گندم بائع کے ذمہ دین ہوگئی، اور دو ہزار روپے مشتری کے ذمہ دین ہو گئے، اور ایک دین کے عوض دوسرے دین کی فروختی عمل میں آگئی۔

اسی کی ایک اور مثال یہ ہے کہ زید نے ایک ٹن گندم بیع سلم کے طور پر فروخت کی، لیکن مقررہ وقت پر زید مشتری کو وہ ایک ٹن گندم ادا نہیں کر سکا، تو زید نے مشتری سے کہا کہ وہ گندم جو میرے ذمہ ہے، اسے مجھے تین ہزار روپے میں فروخت کر دو، اور یہ تین ہزار روپے میں ایک ماہ بعد ادا کروں گا، اس طرح جو گندم بائع کے ذمہ دین تھی، وہ بائع نے خود اس نقد کے عوض خرید لی، جو نقد اس کے ذمہ

دین ہے۔ جمہور فقہاء کا اس بیع کے شرعاً ممنوع ہونے پر اتفاق ہے، جس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معروف حدیث ہے :

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں عن البیع الکالی  
بالکالی . (۱)

اس حدیث پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ اس کے تمام طرق میں ضعف پایا جاتا ہے۔ یہ حدیث حضرت عبد اللہ بن عمر اور رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے مروی ہے، اور ان دونوں طرق کا مدار موسیٰ بن عبیدہ الرہبزی پر ہے، اور یہ جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، یہاں تک کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان سے روایت کرنا حلال نہیں، جب ان سے کہا گیا کہ شعبہ تو ان سے روایت کرتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ اگر شعبہ کو وہ بات پتہ چل جائے جو دوسروں کو معلوم ہے تو وہ بھی روایت کرنا چھوڑ دیں۔ (۲)

یاد رہے حاکم اور دارقطنی نے یہ حدیث موسیٰ بن عبیدہ کے بجائے موسیٰ بن

(۱) یہ حدیث حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے، جہاں کہ حاکم نے مستدرک میں تخریج کی ہے۔ حدیث نمبر ۲۳۲۲ اور صلی فیہ نمبر ۶۹۰۲۔ حدیث نمبر ۲۳۲۲، طبعیہ بیروت، ص ۱۱۱، اور دارقطنی نے اپنی سنن میں ذکر کیا ہے، ۴: ۴۱۳، نمبر ۲۷۹۰۲، کتاب بیع میں، اور حاکم نے سنن الکبریٰ میں ذکر کیا ہے، ۲۹: ۵۵، باب ما جاء فی النبی عن البیع، قدین، محدثان نے اپنی مصنف میں ۹۰: ۸، حدیث نمبر ۲۳۲۲، ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں ۶: ۵۹۸، حدیث نمبر ۲۱۶۹، بخاری نے شرح معانی الآثار میں، ۴: ۱۲، مضبوط مصر اور بغداد نے اپنی مسند میں، جہاں کہ صحیحی کی کشف الاستار میں ہے، ۹۱: ۱۱۸، ابن عدی نے ۴: ۱۲، اسی طرح مروی ہے رافع بن خدیج سے جیسا کہ طبرانی نے المعجم الکبیر میں تخریج کی ہے، ۲۶: ۴، حدیث نمبر ۲۳۶۵



عقبہ کے طریق سے روایت کی ہے۔ اس لئے حاکم نے اسے "مسلم" کی شرط پر صحیح کہا ہے۔ امام ذہبی نے اس پر کوئی گرفت نہیں کی (۱) تاہم امام بیہقی نے اپنی سنن میں اس بات کو وہم قرار دینے سے، اور کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ اس حدیث کے راوی موسیٰ بن عبیدہ ہیں، موسیٰ بن عقبہ نہیں ہے۔ (۲)

امام ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق دارقطنی نے "علل" میں اعتراف کیا ہے کہ اس روایت میں موسیٰ بن عبیدہ منفرہ ہیں (۳) چنانچہ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دارقطنی نے جو اپنی سنن میں موسیٰ بن عقبہ کا ذکر کیا ہے وہ ان کا وہم ہے۔

باوجودیکہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے، لیکن مصنف ابن عبد البر ذاق کی درج ذیل روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے :

أخبرنا الأسلمي قال: حدثنا عبد الله بن دينار، عن ابن عمر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المكالي، وهو بيع الدين بالدين، وعن بيع المعجر، وهو بيع ماله بطلون الأبل (كذاب) وعن المشغار .

"حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع الکالی سے منع فرمایا، اور یہ بیع الدین بالدین ہے۔ اور ادنیٰ کے ہیئت میں موجود بچے کو فروخت کرنے سے، اسی طرح اپنی بہن یا بیٹی کے بدلے کسی کی بہن یا بیٹی سے بغیر مہر نکاح کرنے سے منع فرمایا"

(۱) مستدرک الحاکم مع الطبع، ۵۷:۲، مطبعہ دار التعارف

(۲) سنن بیہقی، ۶۶:۵

(۳) للبعث المعبر، ۲۶:۴، نمبر ۱۲۰۵

اس روایت میں موسیٰ بن عبیدہ نہیں، بلکہ یہ روایت "اسلمی" کے طریق سے مروی ہے۔ جن کا پورا نام ابراہیم بن ابی یحییٰ الاسلمی ہے (۱)، ان کے بارے میں محدثین کا کلام معروف ہے، اکثر محدثین نے ان کی روایت کو ترک کیا ہے، تاہم امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے کثرت سے روایت کی ہے، اور ان کے بارے میں فرمایا ہے "کہ ان کا آسمان سے پائیکیں اوپر سے گر جانا میرے نزدیک آسمان بات ہے، ان کے جھوٹ بولنے سے، اور وہ حدیث میں ثقہ تھے" نیز ابن مقفعہ، ابن الاصبہانی اور ابن عدی نے بھی ان کو ثقہ کہا ہے، اس کے مقابلے میں اکثر محدثین نے ان کی بدعت کے باعث ان کی روایت کو ترک کیا ہے، اور امام ذہبی کے بیان کردہ ضابطہ کے مطابق جرح مقدم ہونی چاہیے (۲)، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی توثیق کی بنیاد پر ان کی روایت کو قابلِ اتباع قرار دیے جانے کا امکان باقی رہتا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

پھر یہ کہ جمہور علماء نے اس حدیث کے مضمون پر عمل کرتے ہوئے بیع الدین بالدارین کو حرام قرار دیا ہے، نیز محدثین سے نقل کیا گیا ہے کہ اہل علم کی طرف سے حدیث کے مضمون کو بالعموم قبولیت حاصل ہو جانے سے سند کے ضعف کی نظرانی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ صحیح حدیث کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وكذا ما اعتضد بملفی العلماء له بالقبول، قال بعضهم:

يسحكم للحديث بالصحة اذا تلفاه الناس باقبول وان لم

يسكن له اسناد صحيح، قال ابن عبد البر في الاستذكار:

لما حکمی عن الترمذی أن البخاری صحیح حدیث البحر  
 "هو الطهور مائه" و اهل الحديث لا يصحون مثل  
 اسنادہ، لیکن الحدیث عندی صحیح، لان العلماء قلقوه  
 بالقبول، و قال فی التمهید، وری عن جابر عن النبی  
 صلی اللہ علیہ وسلم: الدینار اربعة و عشرون قیراطا  
 قال: و لی قول جماعة العلماء و اجماع الناس علی  
 معناه غنی عن الاستاد فیہ۔ (۱)

اسی طرح وہ قول جو علماء کے قبول کرنے کے باعث مضبوط ہوا ہو،  
 بعض علماء نے کہا ہے: جب علماء اس کو قبول کر لیں تو اس پر صحیح  
 حدیث ہونے کا حکم لگا پا جائے گا، مگر چاہے اس کی سند صحیح نہ ہو۔ علامہ  
 ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے مستدرک میں کہا ہے:

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ  
 نے حدیث البحر "هو الطهور مائه" کو صحیح قرار دیا ہے، جبکہ محدثین  
 اس بھی سند کو صحیح نہیں کہتے، لیکن میرے نزدیک حدیث صحیح ہے،  
 کیونکہ علماء نے اس کو عمومی طور پر قبول کیا ہے، اور تمہید میں حضرت  
 جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول روایت "الدینار اربعة و  
 عشرون قیراطا" کو بطور مثال ذکر کر کے فرماتے ہیں "علماء کی  
 طرف سے اس روایت کو قبول کئے جانے اور لوگوں کے اجماع کی  
 بنیاد پر سند کی کمزوری دور ہو گئی"

علامہ ابن ماجہ فرماتے ہیں :

"وَمِمَّا يَصِحُّ الْحَدِيثُ أَيْضًا عَمَلُ الْعُلَمَاءِ عَلَى وَفْقِهِ، وَ قَالَ التِّرْمِذِيُّ عَقِيبَ رِوَايَةٍ : حَدِيثٌ غَرِيبٌ، وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ الْخَيْرُ وَ فِي الدَّارِ قُطْنِي، قَالَ الْقَاسِمُ وَ سَالِمٌ : عَمَلٌ بِهِ الْمُسْلِمُونَ، وَ قَالَ الْمَالِكُ : شَهْرَةٌ الْحَدِيثِ بِالْمَدِينَةِ تَغْنِي عَنْ الصَّحَّةِ مَسْنَدُهُ" (۱)

صحیح حدیث کی ایک علامت یہ ہے کہ علماء اس کے مطابق عمل پیرا ہوں، چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں : حدیث غریب، والعمل علیہ عند اہل العلم الخ۔ دار قطنی میں ہے، قال القاسم و سالم : عمل بہ المسلمون اگرچہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے غریب ہے، لیکن اس پر اہل علم کا عمل ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یرید منورہ میں کسی حدیث کی شہرت اس حدیث کی سند کی صحت سے مستغنی کر دیتی ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

وَمِنْهَا إِذَا تَلَقَّتِ الْأَمَةُ الضَّعِيفَةَ بِالْقَوْلِ يَعْمَلُ بِهِ عَلَى الصَّحِيحِ ..... وَلِهَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي حَدِيثٍ "لَا وَصِيَّةَ لِرِوَاثٍ" إِنَّهُ لَا يَشْتَبِهُهُ أَهْلُ الْحَدِيثِ، وَلَكِنَّ الْعَامَّةَ تَلْفُظُهُ بِالْقَبُولِ، وَ عَمَلُوا بِهِ حَتَّى جَعَلُوهُ نَاسِخًا لِآيَةِ الْوَصِيَّةِ. (۲)

(۱) فتح المصنوع لابن المصنف ۲: ۱۹۳، کتاب غلال، بحث غلال الاما

(۲) فتح المصنوع للبخاری ۶: ۸۵۶

جب امت کسی ضعیف حدیث کو بالعموم قبول کر لے تو درست قول کے مطابق ایسی حدیث پت عمل ضروری ہوگا، اس لئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ "لا وصیۃ لساوث" والی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ محدثین اس کی سند کو صحیح نہیں مانتے، لیکن امت نے اس کو قبول کیا ہے، اور اس پر عمل پیرا ہیں، یہاں تک کہ اس حدیث کو آیت وصیت کے لئے ناخ قرار دیا ہے۔

امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث "من جمع بین الصلاۃین من غیر عذر فقد اتى ماہا من اہواب الکبائر" کے بارے میں بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

الحديث اخبر به الترمذی، و قال : حسن، ضعفه احمد و غیرہ، و العمل علی هذا الحديث عند اهل العلم، فأشار بذلك ان الحديث المتضد بقول اهل العلم، و قد غیر واحد بأن من دلیل صحة الحديث قول اهل بہ، و ان لم یکن له اسناد یتمتع مطلقہ . (۱)

اس حدیث کی تخریج امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے، اور حسن قرار دیا ہے، اور امام احمد وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، جبکہ اس حدیث پر اہل علم کا عمل ہے، تو اس سے اشارہ ملا کہ یہ حدیث اہل علم کے قول کے باعث مضبوط ہوئی، جبکہ متعدد محدثین نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ حدیث کی صحت کے دلائل میں ایک یہ بھی ہے کہ اہل علم کا عمل اس پر ہو، اگرچہ اس کی سند ایسی ہو جو قابل اعتناء نہ ہو۔

بہر حال! جمہور علماء کا بیع الکالی باکالی کی حرمت پر اتفاق ہے۔ اکثر فقہاء نے اس کو بیع الدین بالدین سے تعبیر کیا ہے، یہاں تک بعض حضرات نے تو اس کے ممنوع ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: اس بارے میں کوئی صحیح حدیث تو نہیں ہے، تاہم اس بات پر اجماع ہے کہ بیع الدین بالدین جائز نہیں ہے (۱) لیکن حقیقت یہ ہے کہ اجماع بیع الدین بالدین کی بعض صورتوں کے ناجائز ہونے پر ہے، مثلاً: عقد سلم میں تین دن سے زیادہ راس المال کی ادائیگی کو مؤخر کر دینا، یا مسلم نے کو راس المال سے زائد قیمت پر تبدیلی کر دینا۔

مالکیہ نے بیع الدین بالدین کی بعض صورتوں کو جائز قرار دیا ہے، نیز ابن حبیہ اور ان کے شاگرد ابن القیم رحمہما اللہ تعالیٰ نے بھی اس کی کچھ قسموں کو جائز قرار دیا ہے (۲) چونکہ ہماری اس تحقیق کا تعلق ان صورتوں سے نہیں ہے، لہذا اس موضوع پر اتنی ہی گفتگو پر ہم اکتفا کرتے ہیں۔

## (۲) مدیون سے دین کی بیع کرنا

دین کی بیع کی دوسری صورت یہ ہے کہ دین کی بیع اسی مدیون سے موجود قیمت پر کی جائے، اس صورت کو فقہائے کرام "بیع الدین من ہو علیہ" سے تعبیر کرتے ہیں، اور جمہور فقہاء کے ہاں یہ بیع جائز ہے۔ چنانچہ علامہ سبکی رحمۃ اللہ

(۱) فیض الفقیر للعتاوی ۳۳: ۶

(۲) دیکھئے المدسوس فی علی شرح الکمبر ۱۹۵: ۲ فی ۱۹۷، دار الفکر بیروت، اعلام المولفین

۳۸۸: ۲ اور دیکھئے، الحرر و انوار فی المعقود، نسیجہ قدسور البعیدق محمد امین الخضیر

علیہ فرماتے ہیں کہ :

و يجوز بيعه (يعني الدين) ممن عليه، لأن المانع هو  
العجز عن التسليم، ولا حاجة إلى التسليم هنا، ونظيره  
: بيع المصنوب أنه يصح من الغاصب، ولا يصح من  
غيره إذا كان الغاصب منكراً، ولا بينة للمالك. (۱)

دین کی بیع اس شخص سے جائز ہے جس شخص پر دین ہے، کیونکہ دین کی بیع سے  
جواز سے مانع اس کی سپردگی سے عاجز ہونا تھا، اور دیون سے بیع ہونے کی صورت  
میں سپردگی کی ضرورت ہی نہیں رہ سکتی، اس کی نظیر یہ ہے کہ شئی منغوب کی بیع غاصب  
سے کرنا درست ہے، غاصب کے علاوہ کسی اور سے بیع کرنا اس وقت درست نہیں جبکہ  
غاصب غصب سے انکار کر دے، اور مالک کے پاس کوئی ثبوت موجود نہ ہو۔

یہ بات غلطی نہیں کہ دیون سے دین کی بیع کی صورت میں بھی ان تمام شرائط  
کا پایا جانا ضروری ہے جو عام بیع کے جائز ہونے کے لئے ضروری ہیں، مثلاً یہ کہ بیع  
کے جائز ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بیع بائع کے قبضہ میں ہو، یہ شرط دین کی بیع  
میں بھی پائی جانی ضروری ہے، اسی وجہ سے مسلم فیر کی بیع رب المسلم کے قبضہ کرنے  
سے پہلے مسلم الیہ سے کرنا جائز نہیں، اسی لئے علامہ کا سانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

"ولا يجوز بيع المسلم ليه، لأن المسلم ليه مبيع، ولا

يجوز ابيع قبل القبض" (۱)

یعنی مسلم فیر کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ مسلم فیر مبیع ہے (اور اس پر ابھی تک

(۱) بدایہ النصاب . جلد : ۱ . صفحہ نمبر : ۶۱۸

(۲) بدایہ النصاب . جلد : ۱ . صفحہ : ۶۱۸

قبضہ نہیں ہوا اور قبضہ سے پہلے اس چیز کی بیع جائز نہیں۔

اور امام شیرازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و ان كان الدين غير مستقر، نظرت، فان كان مسلماً  
فيه لم يجز بيعه، لما روى أن ابن عباس رضي الله تعالى  
عنهما سئل عن رجل أسلف في حنل دقاق، فلم يجد  
ذلك الحنل، فقال أخذ منك مقام كل حنلة من الدقاق  
حلتين من الحنل، فكرهه ابن عباس رضي الله تعالى  
عنهما. (۱)

اگر دین غیر مستقر ہو، تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر وہ دین "مسلم فیہ" ہے تو اس کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ ان سے ایک شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے باریک کپڑے کے جوڑوں کی بیع مسلم کی تھی، اس کے بعد بازار میں ایسے جوڑے نہیں ملے، تو بیع مسلم کرنے والے شخص نے کہا کہ میں ایک باریک جوڑے کے بدلے دو جوڑے "حنل" کے لوں گا۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اس عقد کو ناپسند فرمایا۔

اسی طرح دین اور اس کا عوض دونوں اموال ربویہ میں سے ہوں تو ان کے درمیان بیع کے جائز ہونے کے لئے وہی شرط ہوگی جو اموال ربویہ میں ایک کا دوسرے سے تبادلہ کرنے کی صورت میں ہوتی ہے، اسی وجہ سے فقہاء نے دین میں سے کچھ کم کرنے کی شرط پر دین مؤجل کو مؤجل سے بدلنے سے منع فرمایا ہے۔



جیسا کہ یہ مسئلہ "ضع و فاعل" کے بیان میں تفصیل سے آچکا ہے۔ (۱)  
 اسی طرح اگر مدیون دائن سے دین مؤجل کو زیادہ قیمت دے کر خرید لے لے تو  
 یہ عین ربا ہوگا، کیونکہ یہ صورت عقد کی طرح ہو جائے گی جس میں دائن مدیون سے  
 کہے کہ "انقصی اُمّ تریبی" کیا دین ادا کرتے ہو؟ یا اس کو بڑھاتے ہو؟ (یعنی یا تو  
 فی الحال دین ادا کرو، ورنہ اس کی مقدار کو ہزار سے گیارہ سو روپے کر دو) ایسے عقد کی  
 حرمت قرآن کریم میں نازل ہو چکی ہے۔

لیکن "بیع الدین من علیہ الدین" کے جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ  
 مدیون دائن سے یہ کہے کہ "تمہارا جو دین میرے اوپر ہے، اس کے بدلے تم مجھ  
 سے یہ کپڑا خرید لو" یا دائن مدیون سے یوں کہے کہ "میرا دین جو تمہارے ذمے  
 ہے، وہ دین تمہارے اس کپڑے کے عوض فروخت کرتا ہوں" مجبور فقہاء کے  
 نزدیک اس طرح کا عقد جائز ہے۔

### مدیون کے علاوہ دوسرے کو دین فروخت کرنا

"بیع الدین" کی تیسری صورت یہ ہے کہ دائن اپنا دین مدیون کے علاوہ کسی  
 تیسرے شخص کو فروخت کرے، اسی صورت کے بارے میں فقہاء کے درمیان  
 اختلاف ہے، احناف، حنابلہ اور ظاہریہ اس طرف گئے ہیں کہ "بیع الدین من غیر  
 من علیہ الدین" جائز نہیں، چنانچہ امام محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

(۱) "ضع و فاعل" کی تفصیلی بحث "فقہی مسائل" جلد اول صفحہ ۱۰۰ پر دیکھیں، خرید و فروخت کی بحث میں  
 گزر چکی ہے۔

لا یمسک فی الرجل اذا کان له دین ان یمسک حتی یمسک ۱۰

لأنه غرر، فلا یدری ایخرج أم لا یمخرج . (۱)

اگر کسی شخص کا دوسرے کے ذمے دین ہو، تو اس کے لئے اس دین کو اس وقت تک فروخت کرنا مناسب نہیں، جب تک اس دین کو وصول نہ کر لے، اس لئے کہ ایسے دین کو فروخت کرنا غرر (غیر یقینی صورتحال) ہے، اس لئے کہ وہ خود نہیں جانتا کہ وہ اس دین سے نکل سکے گا یا نہیں (دین وصول بھی ہوگا یا نہیں)

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و لا یستعقد بیع الدین من غیر من علیہ الدین، لأن الدین اما ان یکون عبارة عن مال حکمی فی الذمة، و اما ان یکون عبارة عن فعل تعلیک المال و تسلیمه، و کل ذلک غیر مقدور التسلیم لمی حق البائع، و لو شرط التسلیم علی المدیون لا یصح ایضاً، لأنه شرط التسلیم علی غیر البائع، فیکون شرطاً فاسداً فیفسد البیع . (۲)

مدیون کے علاوہ دوسرے کو دین فروخت کرنے کی صورت میں وہ بیع منعقد نہیں ہوگی، کیونکہ دین سے مراد یا تو مال حکمی ہے جو مدیون کے ذمے ہے، یا دین سے مراد مال کا مالک بنانے اور اس کے سپرد کرنے کا فعل ہے، اور یہ دونوں چیزیں بائع کے حق میں غیر مقدور التسلیم ہیں۔ اور اگر مال سپرد کرنے کی شرط مدیون پر لگا دی جائے تو یہ بھی درست نہیں، اس لئے کہ یہ بائع کے علاوہ دوسرے

(۱) مسالہ الامام محمد رحمۃ اللہ علیہ، باب الرجل یمسک له الدین ان یمسک حتی یمسک .

پر تسلیم کی شرط لگا ہو جائے گا، لہذا یہ شرط فاسد ہوگی، اور شرط فاسد ہونے کی وجہ سے بیع بھی فاسد ہو جائے گی۔

قاضی ابویعلیٰ خلیل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و اختلف فی بیع الدین ممن ہو علیہ، فنقل ابو طالب المنع، و نقل منہ جواز ذلك، و لا تختلف الروایة انه لا یجوز بیعه من غیر من ہو فی ذمتہ، و جہ الاولی، انه بیع دین قبل قبضہ، فلم یصح، کمالو باعہ من غیر من ہو علیہ، و جہ الثانیہ انه اذا باعہ ممن ہو علیہ فقد حصل القبض فیہ، لیجب ان یصح و یفارق هذا اذا باعہ من غیر و انه لا یصح، لانه قد لا یتمکن من استیفائه ممن ہو علیہ، فیتعذر تسلیم المبیع، فلہذا لم یصح . (۱)

مدیون علی سے دین کی بیع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ ابو طالب نے عدم جواز کو نقل کیا ہے، اور انہی سے اس کا جواز بھی منقول ہے، البتہ اس بارے میں روایتوں میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس کے ذمہ دین ہے، اس کے علاوہ دوسرے سے اس دین کی بیع کرنا جائز نہیں۔ جہاں تک عدم جواز والی روایت کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دین کی بیع ”بیع قبل القبض“ ہے، اور ”بیع قبل القبض“ درست نہیں، جیسا کہ اس شخص سے دین کی بیع کرنا درست نہیں جس پر دین نہیں ہے۔ جہاں تک جواز والی روایت کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ دین اسی شخص کو فروخت کر دیا جس کے ذمہ دین تھا تو بیع ہوتے ہی قبضہ حاصل

ہو گیا، لہذا اس بیع کا صحیح ہونا ضروری ہے، ہاں اگر اس دین کی بیع کسی دوسرے سے  
 کر دی تو وہ درست نہیں، اس لئے کہ جس پروین ہے اس سے وصول کرنا مشتری  
 کے لئے ممکن نہیں، لہذا بیع کی سپردگی حذر ہوگئی، اس وجہ سے یہ بیع درست نہیں۔

علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

لا يجوز بيع الدين المستقر لغير من هو لى ذمته، وهو  
 الصحيح من المذهب، وعليه الاصحاح، وعنه:  
 يصح، قتالہ الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى، وقد  
 شمل كلام المصنف مسألة بيع الصكاك، وهو الورق  
 ونحوه ..... فان كان الدين نقداً، أو بيع بنقد لم يجز بلا  
 خلاف، لانه صرف بنسيئة، وان بيع بعرض و قبضه في  
 المجلس ففيه روايتان، عدم الجواز، قال الامام احمد:  
 وهو غرر، والجواز، نص عليها في رواية حرب و حنبل  
 و محمد بن حنبل (۱)

یعنی دین مستقر کو دینوں کے علاوہ دوسرے کو فروخت کرنا جائز نہیں، یہی صحیح  
 مذہب ہے، اور اصحاب (متاثر) کی یہی رائے ہے، اور ان سے ایک روایت یہ  
 ہے کہ یہ بیع درست ہے، یہ بات شیخ تقی الدین رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے، اور مصنف  
 رحمۃ اللہ علیہ کا کلام ”مستادیر“ کی بیع کے مسئلہ کو بھی شامل ہے.....

پس اگر دین نقد ہو، یا اس دین کو نقد کے ذریعہ فروخت کیا جائے تو یہ  
 بالاطفاق ناجائز ہے، کیونکہ یہ ”بیع صرف“ سمیٹا ہے، اور اگر دین کو سامان کے عوض

(۱) الاتصاف للردی، جلد: ۵، صفحہ: ۱۱۲، نیز دیکھئے: الشروع الامن مطلق، جلد: ۱،

فروخت کیا جائے، اور مجلس عقد کے اندر ہی سامان پر قبضہ کر لیا جائے تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت عدم جواز کی ہے، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس میں غرر ہے، اور دوسری روایت جواز کی ہے، حرب، غنبل اور محمد بن حکم کی روایت میں جواز کی صراحت موجود ہے۔

علاء بن حمزہ رحمۃ اللہ علیہ جواہل ثلواہر میں سے ہیں، وہ فرماتے ہیں :

لا یسحل بیع دین یکون لانسان علی غیرہ، لا یفقد، ولا بدین، لا بعین، ولا بعرض، کان بیئہ او مقرا بہ او لم یکن، کل ذلک باطل ..... برہان ذلک انہ بیع مجہول و ما لا بدوی عینہ، و ہذا ہو اکل مال بالباطل، و ہو قول الشافعی، و روینا عن طریق وکیع، نازکریا بن ابی زائسہ قال: سئل الشعمی عن اشتری صنگا فیه ثلاثہ دنائیر بشرب؟ قال: لا یصلح، قال وکیع: وحدثنا سفیان عن عبد اللہ بن ابی السفر عن الشعمی قال: ہو غور (۱)

یعنی اگر کسی انسان کا دوسرے انسان پر دین ہو تو اس دین کی بیع کسی طرح بھی جائز نہیں، نہ تو نقد کے عوض، نہ دین کے عوض، نہ کسی عین کے عوض، نہ سامان کے عوض، چاہے اس دین کا ثبوت بیہ کے ذریعہ ہوا ہو، یا اقراء کے ذریعہ ہوا ہو، یا نہ ہوا ہو، یہ بیع ہر طرح سے باطل ہے..... دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ مجہول شئی کی بیع ہے، اور اس کے عین کے بارے میں معلوم نہیں، یہ باطل طریقے سے مال کھانے کی طرح

ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہی قول ہے، امام دکنج کے طریق سے مروی ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ اگر کسی شخص نے پانی کے عوض ایسی دستاویز خریدی جس میں تین دینار تھے، آپ نے جواب دیا کہ ایسا کرنا ٹھیک نہیں۔ اور سفیان بن عیینہ رحمۃ اللہ علیہ کے طریق سے مروی ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ غرر ہے۔

پھر جن فقہاء نے دین کی بیع کو غیر مدیون سے کرنے سے منع فرمایا ہے، وہ بیع کو بیع کے طریقے پر کرنے سے منع کیا ہے، لیکن اگر دین کی منتقلی غیر مدیون کی طرف "حوالہ" کے طریقے پر ہو تو یہ صورت تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اور بیع اور حوالہ کے درمیان فرق مذہب حنفیہ میں بالکل ظاہر ہے، کیونکہ فقہاء حنفیہ اس بات کے چائل ہیں کہ اگر محال علیہ کے مفلس ہونے کے نتیجے میں، یا محال علیہ کے حوالہ سے انکار کرنے کے نتیجے میں "حوالہ" منسوخ ہو جائے، اور بیع اور ثبوت موجود نہ ہو تو اس صورت میں محال (اصل دائن) کے لئے جائز ہوگا کہ وہ دین کی وصولی کے لئے تحیل (اصل مدیون) سے رجوع کرے۔ (۱)

لیکن اگر مدیون اپنا دین فروخت کر دے تو گویا کہ اس نے دین خریدنے والے کو تمام حقوق اور تمام خطرات میں اپنی جگہ پر لاکھڑا کر دیا، لہذا اگر بعد میں اصل مدیون مفلس اور قلاش ہو جائے، یا اصل مدیون دین سے ہی انکار کر دے تو اب مشتری دین فروخت کرنے والے کی طرف رجوع نہیں کرے گا (کیونکہ وہ بری الذمہ ہو چکا) پس ہمیں سے دین کی بیع کے نتیجے میں اس وحکم کا تحقق ہو گیا،

جس کی بنیاد پر فقہاء نے دین کی بیع سے منع فرمایا ہے، جبکہ ”حوالہ“ کی صورت اختیار کرنے میں اس دعوہ کا تحقق نہیں ہوگا، اس لئے کہ حوالہ میں محال علیہ کے مفلس ہو جانے یا دین سے انکار کی صورت میں دائن بحیل سے اپنے دین کے لئے رجوع کر سکتا ہے۔

جہاں تک حوالہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک محال (اصل دائن) بحیل (اصل مدیون) سے دین کے لئے کبھی بھی رجوع نہیں کر سکے گا، اگرچہ محال علیہ مفلس ہو جائے، یا دین کا انکار کر دے، لیکن اگر عقد حوالہ میں محال بحال محال علیہ کے مالدار ہونے کی شرط لگائے، اور اسی بنیاد پر وہ حوالہ کو قبول کرے، بعد میں محال علیہ کا تنگ دست ہونا ظاہر ہو جائے تو اس صورت میں محال کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنے دین کی وصولی کے لئے بحیل سے رجوع کرے (۱) اسی وجہ سے ان کے نزدیک بیع الدین اور حوالہ کے درمیان فرق ہے کہ ”بیع الدین“ جائز نہیں، اور ”حوالہ“ جائز ہے، اور یہ فرق دو اعتبار سے ہے :

اولاً : یہ کہ دین کی بیع میں محض عقد کرتے ہی دین مشتری کی طرف منتقل ہو جائے گا، جبکہ دین کا حصول مشتری سے یقینی نہیں، لہذا محض عقد ہی کے نتیجے میں ”غرض لازم آجائے گا، اس وجہ سے دین کی بیع جائز نہیں، لیکن اگر ایک شخص نے کوئی چیز ثمن کے عوض فروخت کی، اور ثمن پر بائع نے قبضہ نہیں کیا، اور اب مشتری نے یہ چاہا کہ وہ بائع کو اپنے مدیون کی طرف حوالہ کر دے تو مشتری کے لئے ایسا کرنا اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک مدیون اس حوالہ پر راضی نہ ہو، اور صرف اس عقد

حوالہ کے نتیجے میں بائع کی طرف دین منتقل نہیں ہوگا، اسی لئے یہ جائز ہے کہ بائع حواگی پر راضی نہ ہو۔ لہذا حواگی میں کوئی غرر نہیں، اس لئے عقد حوالہ جائز ہے، اور بائع کی رضامندی سے مستقل عقد کے ذریعہ حوالہ منعقد ہو جائے گا۔

فتاویٰ : یہ کہ جب محال نے محال علیہ کے مالدار ہونے کی شرط پر حوالہ قبول کر لیا، بعد میں ظاہر ہوا کہ محال علیہ تنگ دست ہے، تو اس صورت میں محال کے لئے جائز ہے کہ اپنے دین کے لئے محال سے رجوع کرے، جبکہ ”بیع الدین“ میں یہ سہولت میسر نہیں۔

**غیر مدیون سے دین کی بیع کے بارے میں مالکیہ کا مذہب**

مالکیہ کے نزدیک بھی اصولاً تو مدیون کے علاوہ کسی اور کو دین کی فروخت جائز نہیں ہے، البتہ اگر چند شرائط پائی جائیں تو مدیون کے علاوہ کسی اور کو بھی دین فروخت کرنا جائز ہو جاتا ہے، امام زرقانی رحمۃ اللہ علیہ نے تیسرے فریق (Third Party) کو دین فروخت کرنے کے احکام کا خلاصہ پیش فرمایا ہے :

و منع بیع دین علی الغائب، ولو قریت غیبہ، او نیت  
بیئہ و علم ملوہ، بخلاف الحوالۃ علیہ فانہا جائزۃ، و  
منع بیع دین علی حاضر ولو بیئہ الا ان یقر، و الدین مما  
یساع قبل قبضہ، و بیع بغیر جنسہ و لیس ذہباً بفضلہ،  
ولا عکسہ، و لیس بین مشتریہ و من علیہ عداوۃ، ولا  
لحصد اعتاقہ، فلا ید من ہذا الخمسۃ شروط لجواز بیعہ  
زیادۃ علی قوله ”یقر“۔ (۱)



مدیون کی عدم موجودگی کی صورت میں دین فروخت کرنا منع ہے، چاہے وہ کم مدت کے لئے نہیں گیا ہو اور، یا دین گواہی سے ثابت ہو اور، اور چاہے اس کی مستحکم مالی حالت کا بھی علم ہو، البتہ غیر موجود شخص کی طرف دین کا حوالہ کیا جاسکتا ہے، وہ جائز ہے، اسی طرح مدیون کے موجود ہونے کی صورت میں بھی دین فروخت کرنا منع ہے، چاہے دین ہا کا وہ گواہی سے ثابت ہو، لیکن اگر مدیون خود دین کا اقرار کرے، بشرطیکہ دین ایسی کوئی چیز ہو جس کو قبضہ سے پہلے بھی فروخت کیا جاسکتا ہے، اور فروخت دین کی خلاف جنس (Heterogeneous) چیز کے عوض کیا جائے، سونے کے دین کی فروخت چاندی کے بدلے یا چاندی کے دین کی سونے کے بدلے نہ ہو، نیز دین خریدنے والے اور اصل مدیون (Debtor) کے درمیان دشمنی نہ ہو، نہ دین کی فروخت کا مقصد مدیون کو کسی طرح ننگ کرنا ہو، تو مدیون کے اقرار کی شرط کے علاوہ ان مذکورہ بالا پانچ شرائط کے اضافہ کے ساتھ (تیسرے فریق کو) دین فروخت کرنے کی اجازت ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مالک کے نزدیک مدیون کے علاوہ کسی اور کو دین کی فروخت کے جائز ہونے کے لئے درج ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے :

- (۱) مدیون موجود ہو، لیکن مفرد غیرہ پر گیا ہو اور نہ ہو۔
- (۲) مدیون یہ اقرار کرتا ہو کہ اس کے ذمہ دین ہے۔
- (۳) دین کسی ایسی چیز کا ہو جس کو قبضہ میں لائے بغیر فروخت کرنا جائز ہے، مثلاً اگر گندم دین ہے، تو اس دین کو فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ قبضہ میں لائے بغیر گندم کی فروخت منع ہے۔

(۴) دین کی فروخت کسی ایسی چیز کے عوض ہو جو اس کی جنس سے تعلق نہ رکھتی ہو، چنانچہ اگر دین دراہم کا تھا، اور فروخت بھی دراہم سے ہو رہی ہو تو جائز نہیں، علامہ دسوتی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر عوض ہم جنس ہو تو فروخت کے جائز ہونے کے لئے دین اور اس عوض کی مقدار میں برابری شرط ہوگی۔ (۱)

(۵) سونے کے دین کی فروخت چاندی کے بدلے (باوجود خلاف جنس ہونے کے) یا چاندی کے دین کی فروخت سونے کے بدلے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ سونے اور چاندی کا باہمی تبادلہ "صرف" ہے، اور ایک کے دین ہونے کی وجہ سے دوسرے قبضہ کی شرط پوری نہیں ہوگی۔

(۶) مدیون اور دین خریدنے والے کے درمیان دشمنی نہ ہو، یہ شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ دین فروخت کرنے کے ذریعہ کوئی مدیون کے دشمن کو اس پر مسلط کر کے ٹھک نہ کر سکے۔ ان مذکورہ بالا شرطوں پر دسوتی رحمۃ اللہ علیہ نے دو مزید شرطوں کا اضافہ فرمایا ہے :

- (۱) ثمن (قیمت) نقد ہو، ادھار نہ ہو، بالکل بنیادی شرط ہے تاکہ معاملہ کے دونوں عوض دین نہ ہو جائیں اس کے منع ہونے پر گفتگو پہلے ہو چکی ہے۔
- (۲) مدیون کوئی ایسا شخص ہو جس پر قوانین کا اطلاق ہوتا ہو تاکہ اگر وہ ادائیگی میں پس و پیش کرے تو بذریعہ عدالت حق وصول کیا جاسکے۔

## شافعیہ کا مذہب

”بیع الدین من غیر من علیہ الدین“ کے معاملے میں مذہب شافعیہ میں مختلف روایتیں ہیں، چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

اعلم ان الاستبدال بیع لمن علیہ دین، فاما بیعہ لغيره،  
کمن له علی انسان مائة، فاشتری من آخر عبنا بثلک  
المانه، فلا یصح علی الاظهر، لعدم القدرة علی  
التسلیم، وعلی الثانی : یصح بشرط ان یقبض مشتری  
الدین ممن علیہ، و ان یقبض بائع الدین العوض فی  
المجلس، فان تفرقا قبل قبض احدهما بطل العقد، قلت:  
الاظهر الصحة. (۱)

یعنی جس شخص پر دین ہے اس سے دین کے عوض کسی چیز کا تبادلہ کرنا بیع کے حکم میں ہے، لیکن غیر مدیون سے دین کی بیع کرنا، مثلاً ایک شخص کا دوسرے پر سو روپے کا دین تھا، دائن نے اس سو روپے کے عوض کسی اور شخص سے ایک غلام خریدا، تو اظہر قول کے مطابق یہ بیع درست نہیں، اس لئے کہ مشتری کو سو روپے بائع کے حوالے کرنے پر قدرت نہیں، البتہ دوسری روایت یہ ہے کہ یہ بیع اس شرط کے ساتھ درست ہے کہ مشتری مجلس میں مدیون سے دین وصول کر لے، اور بائع الدین مجلس کے اندر عوض یعنی غلام پر قبضہ کر لے، لیکن اگر دونوں کسی ایک پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو جائیں تو یہ عقد باطل ہو جائے گا، میں کہتا ہوں کہ اظہر قول یہ ہے کہ یہ

عقد درست ہے۔

انام بغوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

أما إذا باع العتق من غير من عليه، مثل أن كان له علي زيد عشرة هزارهم، فاشترى من عمرو نوباً بثلث العشرة، أو قال العمرو : بعثك العشرة التي لي ذمة زيد لي بتوبك هذا، فاشتراه عمرو، فالمذهب أنه لا يجوز، لأنه غير قادر على تسليمه، وفيه قول آخر: أنه يجوز على حسب ما يجوز ممن عليه، فعلى هذا بشرط أن يقبض مشتری الدين ممن عليه، وبأنه يقبض العرض في المجلس، حتى لو تغير قبل قبض أحدهما بطل. (۱)

لیکن اگر دین کی بیعت بیون کے علاوہ کسی دوسرے سے کی، مثلاً زید کے ذمے دس درہم کا دین تھا، دائن نے دس درہم دین کے عوض عمرو سے کپڑا خرید لیا، یا دائن نے عمرو سے کہا کہ زید کے ذمہ جو سیرا دس درہم کا دین ہے، وہ دین تمہارے اس کپڑے کے عوض تمہیں فروخت کرتا ہوں، عمرو نے وہ دین خرید لیا، تو اصل مذہب میں یہ عقد جائز نہیں، کیونکہ وہ اس دین کی تسلیم پر قادر نہیں ہے۔۔۔ اس عقد کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ جس پر دین ہو اس کو دین کی بیعت کے جائز ہونے کے مطابق یہ بیعت بھی جائز ہے، بشرطیکہ دین کا مشتری بیون سے دین وصول کر کے مجلس میں قبضہ کر لے، اور بائع الدین مجلس کے اندر ہی عوض پر قبضہ کر لے، لہذا اگر دونوں عاقدین کسی ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو جائیگا۔

شرح المہذب میں بھی اسی طرح کے الفاظ آئے ہیں :

فإنما بيعه لغيره، كمن له على رجل مائة، فاشترى من  
آخر عبداً بملك المائة، فبقي صحتة لولان مشهوران :  
أصحهما، لا يصح، لعدم القدرة على التسليم، والثاني  
يصح، بشرط أن يقبض مشري الدين الدين ممن  
هو عليه، وإن يقبض بائع الدين العوض في المجلس،  
فإن تصرفاً قبل قبض أحدهما بطل العقد . (۱۱)

جہاں تک غیر دیون سے بیچ کرنے کا معاملہ ہے، جیسے مثلاً ایک شخص کے  
دوسرے کے ذمے سود رہا تھا، اس شخص نے ان سود راہم کے عوض کسی دوسرے  
شخص سے ایک غلام خرید لیا، اس عقد کے صحیح ہونے نہ ہونے کے بارے میں دو قول  
مشہور ہیں، ان دونوں میں سے زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ عقد درست نہیں، اس لئے کہ  
اس عقد میں سود راہم سپرد کرنے پر مشتری کو قدرت حاصل نہیں۔۔۔ دوسرا قول یہ  
ہے کہ یہ عقد اس شرط کے ساتھ صحیح ہے کہ دین کا خریدار شخص ہی میں ”ممن علیہ  
الدین“ سے دین وصول کر کے اس پر قبضہ کر لے، اگر مجلس میں کسی ایک عوض پر  
قبضہ کرنے سے پہلے دونوں جدا ہو جائیں تو یہ عقد باطل ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا نصوص کا خلاصہ یہ ہے کہ شراخ کے نزدیک دین کی بیچ غیر  
دیون سے جائز نہیں، مگر اس وقت جب کہ مشتری الہ ین مجلس عقد کے اندر ہی  
دیون سے دین وصول کر کے اس پر قبضہ کر لے۔ حقیقت میں یہ شرط دین کی بیچ کے

عدم جواز کی طرف اشارہ کر رہی ہے، اس لئے کہ جب مجلس میں دین پر قبضہ کر لیا گیا تو اب دین کی باقی ضرر یا شاید اسی وجہ سے علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے ”منہاج الطالبین“ میں صرف عدم جواز کا قول ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا :

و بیع الدین لغير من عليه باطل فی الاظهر بان اشتری

عبد زید بمائة له علی عمرو . (۱)

دین کی بیع غیر دینوں سے کرنا اظہر قول کے مطابق باطل ہے، مثلاً یہ ہے کہ زید ان سو درہم کے عوض ایک غلام خرید لے جو سو درہم عرو پر دین ہیں۔

لیکن بہت سے علماء شافعیہ نے اس شرط کا ذکر نہیں کیا، یہاں تک کہ خود علامہ شیرازی رحمۃ اللہ علیہ نے ”مہذب“ کے متن میں اس شرط کا ذکر نہیں کیا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

و هل يجوز من غيره ؟ فيه وجهان ، أحدهما يجوز ، لأن

ما جاز بعه ممن عليه جاز بعه من غيره ، كالمودعة ، و

الثانی : لا يجوز ، لأنه لا يقدر علی تسليمه إليه ، لأنه

ربما منعه او جحدہ ، و ذلک غیر لاحتاجہ به إليه ، فلم

يجز ، و الأول أظهر ، لأن الظاهر انه يقدر علی تسليمه

إليه ، من غیر منع ولا جحد . (۲)

کیا غیر دینوں سے دین کی بیع جائز ہے؟ اس میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت تو یہ ہے کہ یہ بیع جائز ہے، اس لئے کہ جب دین کی بیع معن علیہ النین سے

(۱) منہاج النروی مع مفتی الحاج ، جلد ۶ : صفحہ ۷۶

(۲) المہذب مع المجموع ، جلد ۶ : صفحہ ۲۹۷

جائز ہے، تو ضمن علیہ الدین کے غیر سے بیع جائز ہے، جیسے ودیعت رکھنا، دوسری روایت یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہیں، اس لئے کہ دائن اس کی سپردگی پر قہار نہیں، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ مدیون ادائیگی سے منع کر دے، یا دین ہی کا انکار کر دے، لہذا اس کے اندر غرر پایا جا رہا ہے جس کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے یہ بیع جائز نہیں، لیکن پہلا قول (جواز والا) اظہر ہے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ دائن منع اور نحوہ کے بغیر اس کی سپردگی پر قہار ہے۔

اور علامہ شربینی الشکلب رحمۃ اللہ علیہ جواز کے قول پر اجماع کے بعد فرماتے ہیں  
و صرح فی اصل الروضة کا لیسوی باضطرار بعض  
الموضیئ فی المجلس، و هذا هو المتمد، و ان قال  
المطلب: مقتضى كلام الاكثرين يخالفه. (۱)

علامہ بنہوی کی طرح اصل الروضہ میں مجلس عقد پر عزمین پر قبضہ کرنے کی شرط کی صراحت فرمائی ہے، اور یہی بات متمد ہے، اگرچہ مطلب نے فرمایا کہ اکثر علماء کے کلام کا مقتضی اس بات کی مخالفت کرتا ہے۔

شواہح کی کتابوں میں غور کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے اکثر علماء تبع علیہ الدین من غیر من علیہ الدین کے مطلقاً عدم جواز کی طرف گئے ہیں، اور جو حضرات جواز کی طرف گئے ہیں انہوں نے بھی مجلس عقد میں قبضہ کرنے کی شرط لگائی ہے، اور جن حضرات نے اس شرط کے بغیر جواز کا ذکر کیا ہے، جیسے امام شیرازی رحمۃ اللہ علیہ، یا تو ان کے مطلق کلام کو اس قید پر محمول کیا جائے گا جو قید

(۱) مفتی المسحاج، جلد: ۲، صفحہ: ۷۱، علامہ بنہوی نے نہایت محتاج میں ہی طرح

دوسرے حضرات نے لگائی ہے، یا اس کو ”قول ثالث“ شمار کیا جائے گا۔

بعض حضرات نے مندرجہ بالا دونوں قولوں کے درمیان تطبیق کرتے ہوئے فرمایا کہ جن حضرات نے مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنے کی شرط لگائی ہے اس کا مکمل وہ عقد ہے جس میں دین اور اس کا عوض اموال ربوہ میں سے ہوں۔ اور جن حضرات نے شرط کے بغیر مطلقاً جواز کا فتویٰ دیا ہے اس کا مکمل وہ عقد ہے جب عوضین اموال ربوہ میں سے نہ ہوں، دونوں قولوں کے درمیان یہ تفریق اچھی صورت ظاہر کرتی ہے، لیکن علامہ شربینی اور علامہ ربلی رحمۃ اللہ علیہما نے اس تفریق کی بنیاد کو اس طرح کر دیا ہے کہ ان حضرات نے جواز کے لئے قبضہ کی شرط لگانے کے بعد مال غیر ربوی کی مثال لئے ہیں، یعنی غلام کی مثال بیان کی ہے۔

### موجودہ دور کی مالی دستاویزات

دین کی بیع سے متعلق فقہی احکام سے بحث کرنے کے بعد اب ہم ان ”مالی دستاویزات“ کی طرف آتے ہیں جو موجودہ منڈیوں میں رائج ہیں، اور ان کا شرعی حکم بیان کریں گے۔ ان ”مالی دستاویزات“ میں کمپنیوں کے شیئرز اور ”فٹڈز“ بھی داخل ہیں، جنہوں نے ایسے عین موجود کی شکل اختیار کر لی ہے، جو کیش نہیں ہیں۔

یہ دونوں ”مالی دستاویزات“ ہماری اس بحث کے موضوع سے خارج ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں دستاویزات قرض اور دین نہیں بن سکتے، اور ہم ان دونوں کا شرعی حکم دوسرے مقالات میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اس بحث میں جن مالی دستاویزات کا شرعی حکم بیان کرنا چاہتے ہیں وہ دستاویزات ہیں جو حامل دستاویز کے لئے ان



دستاویز کے جاری کرنے والے پر دین اور قرض کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ دستاویز بے شمار سمن سے رائج ہونے کے باوجود ان دستاویزات کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، پہلی قسم "بانڈز" اور دوسری قسم "بل آف انکسپٹ"۔ اب ہم ان دونوں قسموں پر تفصیلی گفتگو کریں گے۔

### بانڈز (BONDS)

موجودہ دور کی اصطلاح میں "بانڈز" اس دستاویز کو کہا جاتا ہے، جس کو مہیون اپنے دائرے کے لئے جاری کرتا ہے، جو مہیون کی طرف سے اس بات کے اعتراف کے لئے ہوتا ہے کہ مہیون نے "بانڈز" کے حامل سے ایک معلوم رقم بطور قرض کے لی ہے، اور وقت معلوم پر وہ مہیون یہ رقم ادا کرنے کا پابند ہے، عام طور پر یہ "بانڈز" عوام کے سامنے پیش کرنے کے لئے جاری کئے جاتے ہیں، تاکہ عوام اس "بانڈز" پر تحریر شدہ رقم ادا کر کے یہ "بانڈز" حاصل کر لیں، جس کے نتیجے میں یہ عوام "بانڈز" جاری کرنے والے کے اس رقم کے "قرض خواہ" بن جائیں گے۔

یہ "بانڈز" بعض اوقات "تجارتی شراکتہ دار کمپنیاں" یا "صنعتی کمپنیاں" اس وقت جاری کرتی ہیں، جب ان کمپنیوں کو کسی منصوبہ کی تکمیل کے لئے بڑی رقم کی بطور قرض ضرورت ہوتی ہے، اور ان کمپنیوں کو ایسے افراد اور ادارے میسر نہیں آتے جو ان کمپنیوں کو ان کی مطلوبہ رقم بطور قرض کے دے سکیں۔ اس لئے کمپنیاں یہ "بانڈز" عوام پر پیش کرتے ہیں۔

بعض اوقات یہ "بانڈز" حکومت کی طرف سے جاری کئے جاتے ہیں،

جب حکومت کو اپنے ”بجٹ خسارے“ کو پورا کرنے کے لئے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ حکومت عوام سے قرض لیتی ہے۔

ان ”بانڈز“ کو چاہے کتنی جاری کرے، یا حکومت جاری کرے، وہ کتنی اور حکومت اس بات کی پابند ہوتی ہے کہ وہ ”حالیہ بانڈز“ کو سودی نفع ادا کرے، مثلاً اگر ایک بانڈ کی قیمت سو روپے ہے تو کتنی اس بات کی ذمہ دار ہوتی ہے کہ وہ ایک سال کے بعد ”حالیہ بانڈز“ کو ایک سو دس روپے ادا کرے۔ اور حالیہ بانڈز کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ اس بانڈز کو بازار میں فروخت کر دے، اور بازار میں یہ بانڈز اس قیمت پر بیچے اور خریدے جاتے ہیں، جس پر فریقین راضی ہوں۔ اگر ایک شخص نے یہ بانڈز سو روپے کا حاصل کیا ہے، تو وہ دوسرے شخص کو یہ بانڈز ایک سو پانچ روپے میں فروخت کر دے گا، اور دوسرا شخص اس قیمت پر وہ بانڈز خریدے گا، اس لئے کہ اس دوسرے شخص کو یہ امید ہوتی ہے کہ مدت پوری ہونے پر اس بانڈز پر ایک سو دس روپے حاصل ہو جائیں گے۔

ایک دوسری قسم کے ”بانڈز“ بھی ہوتے ہیں، جو حکومت کی طرف سے جاری کئے جاتے ہیں، اور عام طور پر بینکوں اور مالیاتی اداروں کو برائے فروخت پیش کئے جاتے ہیں، جن کو ”ٹریژری بانڈز“ کہا جاتا ہے، ان بانڈز کو جاری کرنے کے وہی مقاصد ہوتے ہیں جو دوسرے سرکاری بانڈز کے جاری کرنے کے مقاصد ہوتے ہیں، صرف اختلاف فرق ہوتا ہے کہ یہ بانڈز فروخت کئے لئے بینکوں کو پیش کئے جاتے ہیں، تاکہ بینک ان بانڈز کو نٹلائی کی بنیاد پر خرید لیں، لہذا جن بانڈز کی قیمت مثلاً ایک ہزار روپے ہوتی ہے، تو اس کی مدت پوری ہونے پر حکومت پر لازم ہوتا

ہے کہ وہ اس بانڈ کے حامل کو ایک ہزار روپے ادا کرے، چنانچہ ان بانڈ کو خریدنے کے لئے بینکوں کے درمیان تبادلی ہوتی ہے، اور اسٹیٹ بینک کو دوسرے بینکوں کی طرف سے پیش کش موصول ہوتی ہے، اور جو بینک اب بانڈ کی زیادہ بولی لگاتا ہے، وہ بانڈ اس بینک کو فروخت کر دیے جاتے ہیں۔

مثلاً بینک "الف" نے یہ پیش کش کی کہ وہ سو روپے والے بانڈ کو روپے میں خرید لے گا، اور دوسرے بینک نے یہ پیش کش کی کہ وہ ۹۱ روپے میں یہ بانڈ خرید لے گا، تو اس صورت میں دوسرا بینک ان بانڈ کی خریداری کا مستحق قرار پائے گا۔ اور ان بانڈ کی فروختگی کا مطلب یہ ہے کہ ان بانڈ کو خریدنے والا بینک حکومت کو اتنی رقم بطور قرض دے رہا ہے، اور قرض دینے کے نتیجے میں وہ بینک اس کا مستحق ہوتا ہے کہ مدت آنے پر وہ بینک اس بانڈ کی "فیس دلچو"، یعنی ایک سو روپے حکومت سے وصول کر لے۔

یہ تمام بانڈ بنیادی طور پر سودی ہیں، اس لئے کہ قرض لینے والا (یعنی حکومت) قرض کی رقم اور اضافی رقم ادا کرنے کا التزام کرتا ہے، لہذا ان بانڈ کے حوالے کی حرمت پوشیدہ نہیں۔ اس لئے کہ یہ حرام سودی معاملے تک پہنچا دیتا ہے۔ لیکن اگر ہم یہ فرض کریں کہ حکومت یہ بانڈ بھی نفع کے بغیر قرض شری کی بنیاد پر جاری کرے تو کیا اس صورت میں ان بانڈ کی بیع جائز ہوگی؟ اس صورت میں یہاں بھی وہی اختلاف سامنے آئے گا جو "فتح الدین" کے جواز کے بارے میں ادریان میں گزر چکا ہے، وہ یہ کہ احناف، حنبلہ اور مال ظاہر کے نزدیک یہ بیع مطلقاً جائز نہیں، اسی طرح شوافع کے ظاہری مذہب کے مطابق بھی یہ بیع جائز نہیں،

یا تو اس لئے کہ شوافع میں سے اکثریت "بیع المدین من غیر من علیہ الدین" کے ناجائز ہونے میں اختلاف اور حنا بلہ کے ساتھ ہیں، یا اس لئے کہ شوافع نے اس بیع کے جائز ہونے کے لئے مجلس کے اندر دین پر قبضہ کرنے کی شرط لگائی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا، اور یہ شرط ایسی ہے کہ ان "ہائوز" کی بیع میں اس کا حصول معتبر ہے، لہذا ان ہائوز کی بیع ان کے نزدیک جائز نہیں۔

ہاں! یہ بیع ان حضرات کے نزدیک جائز ہے جن حضرات نے دین کی بیع میں مجلس کے اندر دین پر قبضہ کرنے کی شرط نہیں لگائی ہے، لہذا اگر ان سندات کی بیع کسی عین کے عوض کی جائے، مثلاً کپڑے کے عوض، یا ملہ کے عوض، یا نقد کے علاوہ کسی دوسری اشیاء کے عوض کی جائے تو اس قول کے مطابق یہ بیع مطلق جائز ہوگی، لیکن اگر نقد کے ذریعہ ان "ہائوز" کی بیع ہو تو اس بارے میں مجھے فقہاء شافعیہ کے نزدیک کوئی صراحت نہیں ملی۔ لیکن بیع "مصرف" پر قیاس کرتے ہوئے یہ بیع ناجائز ہوگی، اس لئے کہ نقد کی بیع نقد سے کرنے کی صورت میں وہ "بیع مصرف" ہوگی، اور بیع مصرف میں مجلس عقد میں طرفین سے قبضہ کرنا ضروری ہے۔ اور اگر ہم ان "ہائوز" کی بیع کو ضمن حال کے ذریعہ جائز قرار دیدیں تو گویا کہ ہم نے نقد کی بیع نقد کے ساتھ تصدیق کرنے کو جائز قرار دیدیا، جبکہ فقہین کی بیع کے جواز کے لئے مجلس عقد کے اندر طرفین سے قبضہ کرنا ضروری ہے، اور ان "ٹریڈری ہائوز" میں مجلس عقد کے اندر قبضہ معتبر ہے، لہذا یہ بیع جائز نہیں ہوگی۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک دین کی بیع غیر مدیون کے ساتھ ان شرائط کے ساتھ جائز ہے جو شرائط ہم نے ان کے مذہب کے متعین کرتے

ہوئے بیان کریں، ان شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اگر دین کی بیع اسی کی جنس سے کی جائے تو اس میں برابری شرط ہے۔ لہذا اگر بائزر کی قیمت سو روپے ہے تو اس کو سو روپے سے زائد کے ساتھ یا کی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ شرط ایسی ہے کہ اس پر عمل کرنے کے نتیجے میں "اسٹاک ایکسچینج" جس میں ان کی خرید و فروخت ہوتی ہے اس کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ "اسٹاک ایکسچینج" میں ان بائزر کی جو خرید و فروخت ہوتی ہے وہ شرعاً حرام ہے، اور غریب اس مسئلہ کے آخر میں اللہ اللہ ان کے شرعی متبادل پر گفتگو کریں گے۔

### بل آف ایکسچینج (BILL OF EXCHANGE)

مالی دستاویز کی ایک اور قسم جس کا رواج آج کل بازار میں جاری ہے، "بل آف ایکسچینج" کہا جاتا ہے، یہ درحقیقت ایک دستاویز ہے جو بیع مؤجل میں مشتری بائع کو لکھ کر دیتا ہے، جس میں مشتری کی طرف سے اس بات کا اعتراف ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ کا من راجب ہے، اور آنے والی تاریخ میں اس کی ادائیگی اس کے ذمہ لازم ہے، اور بائع جو "بل آف ایکسچینج" کا حامل ہے وہ بعض اوقات اس "بل" کی رقم کو تاریخ آنے سے پہلے حاصل کرنا چاہتا ہے، لہذا وہ اس "بل" کو کیش کرانے کی تاریخ کا انتظار نہیں کرتا، بلکہ بائع وہ بل کسی تیسرے شخص کو اس بل پر درج شدہ قیمت سے کم قیمت پر فروخت کر دیتا ہے، اس عمل کو "ڈسکاؤنٹنگ آف بل" کہا جاتا ہے "اسٹاک ایکسچینج" کا طریقہ کار یہ ہے کہ ڈسکاؤنٹنگ کی مقدار "بل آف ایکسچینج" کی رقم کی نسبت ہے اس بل کے کیش کرانے کی مدت کی بنیاد پر مقرر

کی جاتی ہے۔ اگر اس غل کو کیش کرانے کی مدت زیادہ ہو تو ڈسکاؤٹنگ کی مقدار زیادہ ہوگی، اور اگر اس غل کو کیش کرانے کی مدت کم ہوگی یعنی قریب ہوگی تو ڈسکاؤٹنگ کی مقدار بھی کم ہوگی۔

اکثر علماء معاصرین نے ”ڈسکاؤٹنگ آف غل“ کا حکم دین کی بجائے ”اقل نقد کے عوض فروخت“ کی بنیاد پر لکالا ہے، اور اس جہت سے اس کی ڈسکاؤٹنگ کو حرام قرار دیا ہے۔

فقہاء کرام نے ”غل آف ایچیج“ سے لغتی معنی ایک دستاویز کا ذکر کیا ہے، جس کو ”جاکیہ“ (۱) کہا جاتا ہے، یہ دستاویز بیت المال کی طرف سے یا وقف کے مگران کی طرف سے اس شخص کے لئے جاری کی جاتی ہے جس کا کوئی مالی حق بیت المال یا وقف کے ذمہ واجب ہو، علامہ حسینی رحمۃ اللہ علیہ نے در مختار میں اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے :

و التي المصنف (ای صاحب تنویر الابصار) بطلان بیع  
الجماسکة لما فيه من الاشياء : بيع الدين انما يجوز من  
المعديون .

مصنف رحمۃ اللہ علیہ یعنی صاحب تنویر الابصار نے جاکیہ کے باطل ہونے کا

(۱) برہانہ چاکی سے مراد ہے، اور یہ فارسی لفظ ہے، جو ”جلد“ بمعنی کپڑا سے ماخوذ ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ اس احمدیہ کیلئے وضع کیا گیا ہے جو کپڑے کی صنعت کرنے والے کو دی جاتی ہے، بعد میں ہجرت اور اقلیدہ کیلئے یہ لفظ بڑھ جانے لگا (۱) علامہ حسینی، ۱۹۰: ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵

فتویٰ دیا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ اشیاء میں ہے کہ دین کی بیخ صرف مدیون سے جا کر ہے، اسی کے تحت علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

عبارة المصنف فی فتاواه : مثل عن بیع الجامکية ، و هو ان یکون لرجل جامکية فی بیت المال ، و یحتاج الی دراهم معجلة قبل ان تخرج الجامکية ، فیقول له رجل : یعنی جامکتک التي قدرها کذا بکذا ، انقص من حقہ فی الجامکية ، فیقول له : بعثک ، فلهل البیع المذکور صحيح أم لا ؟ لکونه بیع الدین بنقد ، اجاب : اذا باع الدین من غیر من هو علیہ کما ذکر لا یصح .

قال مولانا فی فوائدہ : و بیع الدین لا یجوز ، ولو باعه المدیون أو و هبه . (۱)

معنی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت ان کے فتاویٰ میں اسی طرح ہے کہ جامکیہ کی بیخ کے بارے میں ان سے سوال کیا گیا، وہ یہ کہ بیت المال کی طرف سے کسی شخص کے نام کوئی مال دستاویز ہو، دستاویز کی رقم کیش کرانے کی تاریخ آنے سے پہلے اس شخص کو فوری رقم کی ضرورت ہو، ایک شخص اس سے کہتا ہے کہ یہ دستاویز جو اتنی مالیت کی ہے، اتنی قیمت پر مجھے فروخت کر دو۔ وہ قیمت دستاویز پر درج شدہ حق کے مقابلے میں کم ہوتی ہے۔ چاکیہ کا حامل شخص اس کے جواب میں کہتا ہے کہ میں نے یہ دستاویز تمہیں فروخت کی۔ آیا یہ بیخ درست ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ یہ دین کی بیخ نقد کے عوض ہو رہی ہے، انہوں نے یہ جواب دیا کہ دین کو غیر مدیون

کے ہاتھ فروخت کیا ہے، جیسا کہ ذکر کیا ہے، اس لئے یہ بیع درست نہیں۔ مولانا رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے فوائد میں بیان کیا ہے کہ دین کی بیع جائز نہیں، مگر چہ مدیون کو فروخت کیا ہو، یا اس کو بیہ کیا ہو۔

کشاف القناع میں امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

ولا يصح بيع العطاء لبل فحظه، لان العطاء منيب، فيكون من بيع الغرر، وهو ان العطاء فسطه في الديوان، ولا يصح بيع رقعة به، اي بالعطاء، لان المقصود بيع العطاء لا هي. (۱)

یعنی علیہ کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے وہ عطیہ غائب ہے، اور غائب کی بیع "بیع الغرر" ہے، اس لئے کہ اس عطیہ کی قطر رجسٹر میں درج ہے، اور اس عطیہ کی رسید کی بیع درست نہیں، کیونکہ مقصود دراصل اس عطیہ غائب کی بیع ہے، وہ رسید مقصود نہیں۔

مندرجہ بالا حقیقت حنفیہ اور حنبلیہ کے اصل مذہب کی بنیاد پر ہے، اس لئے کہ یہ حضرات دین کی بیع کو غیر مدیون سے کرنے کو مطلقاً جائز نہیں کہتے۔ اسی بنیاد پر احناف اور حنبلیہ کے نزدیک "ملی آف ایچمیج" کی بیع کا حکم نکل آئے گا، وہ یہ کہ ان حضرات کے نزدیک یہ بیع بالکلیہ ناجائز ہے، مگر چہ اس کا ثمن "ملی آف ایچمیج" میں درج قیمت کے برابر ہو، اس لئے کہ یہ "بیع الدین من غیر من ہو علیہ" کی قبیل سے ہے، لہذا یہ بیع جائز نہیں۔ جیسا کہ "جاکیز" کی بیع جائز نہیں۔



جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے، جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے کہ یہ حضرات دین کی بیخ فیر دین سے ان شرائط کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں، جو سابق میں گزر چکیں، لہذا ان کے قول پر قیاس کے مطابق جا کیہ کی بیخ ان کے نزدیک جائز ہے، چنانچہ علامہ خطاب رحمۃ اللہ علیہ اس کی صراحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ :

ببخلاف الجماعۃ، لان المملک معصل فیہا لمن حصل له

شرط الواقف، فلا جرم صح أخذ العوض بها و عنہا (۱)

بخلاف جا کیہ کے، کہ اس میں ملکیت اس شخص کو حاصل ہے جس میں واقف کی شرط موجود ہے، لہذا اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے بدلے میں کوئی عوض لینا اور اس کو کسی چیز کے عوض میں دینا، دونوں درست ہیں۔

لیکن یہ بات قطعی نہیں کہ مالکیہ کے نزدیک اس بیخ کا جواز اس شرط کے ساتھ شرط ہے کہ وہ بیخ خلاف جنس کے ساتھ ہو، اور ہم جنس کے ساتھ ہونے کی صورت میں برابری اور مساوات ضروری ہے، جیسا کہ امام دسوقی کی عبارت میں اس کی صراحت گزر چکی۔

جہاں تک شوافع کا تعلق ہے تو متاخرین شافعیہ نے بیان کیا ہے کہ جا کیہ کے مستحق کے لئے غیر کے حق میں اس سے دست بردار ہونا، اور غیر سے اس کے عوض کا مطالبہ کرنا جائز ہے، چنانچہ علامہ شبراہی رحمۃ اللہ علیہ و خاتم سے دست برداری کا جواز ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

و من ذلک الجوامک المقر فیہا، فیحوز لمن له شیء

من ذلك وهو مستحق له بان لا يكون له ما يقوم  
بكفائته من غير جهة بيت المال النزول عنه، وبصير  
الحال في تقرير من أسقط حقه له، موكولا اثنى نظر من  
له ولاية التقرير فيه كالباشا، فيقرر من رأى المصلحة  
في تقريره من المفروض له او غيره. (۱)

لیکن مندرجہ بالا عبارت سے علامہ شہر المصطفیٰ کا مقصد "بل آف ایکسچینج" کی  
بیع کی اجازت دینا، یا ماہانہ مقررہ وظیفہ سے دست برداری کی اجازت دینا نہیں، بلکہ  
اس کا مقصد یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو ہر ماہ بیت المال سے کوئی عطیہ ملتا ہو، تو اس شخص  
کے لئے جائز ہے کہ وہ دوسرے شخص کے حق میں اس عطیہ سے ہمیشہ کیلئے دست  
بردار ہو جائے، اور اس دست برداری کا معاوضہ اس شخص سے وصول کر لے، لیکن  
دوسرا شخص جس کے حق میں یہ دست بردار ہوا ہے، وہ صرف پہلے شخص کے دست  
برداری کے نتیجے میں اس عطیہ کا مستحق نہیں ہوگا، بلکہ دست برداری کا فائدہ یہ ہوگا  
کہ پہلے شخص کی عزاحت اس عطیہ کے بارے میں ختم ہو جائے گی، پھر یہ معاملہ اس  
شخص کے سپرد ہو جائے گا جس شخص کے پاس عطیہ جاری کرنے کا اختیار ہوگا، اب  
اگر وہ مصلحت سمجھے تو جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے، اس کو دست بردار  
ہونے والے شخص کی جگہ پر عطیہ وصول کرنے کے لئے مقرر کر دے، اس کے بعد وہ  
شخص عطیہ کا مستحق قرار پائے گا، جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے، اگر چاہے تو  
صاحب اختیار شخص اس کی جگہ کسی اور کو متعین کر دے، شوائف کے نزدیک وعا نفع

سے دست برداری کا یہی حکم ہے۔ اس تفصیل کے نتیجے میں ظاہر ہوا کہ علامہ شہر اعلیٰ رحمۃ اللہ علیہ نے جو بیان کیا ہے وہ ہماری بحث سے خارج ہے، اس لئے کہ وہ نہ تو دین کے کاغذات کی بیخ بنی ہے، نہ ہی اس شخص کے حق میں دست برداری ہے جس کو دست بردار ہونے والے کی جگہ اس کو مطالبہ کا حق دینا درست ہو، جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے۔

بیچ الدین کے مسئلہ میں شوافع کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ ”بل آف ایچمیخ“ یا ”جاکیہ“ کی بیخ اس وقت تک جائز نہیں جب تک مجلس عقد کے اندر ہی عوضین پر قبضہ نہ ہو جائے۔ اگر ہم ان بعض شوافع کا قول لے لیں جنہوں نے اس بیخ کے جواز میں یہ شرط لگائی، تب بھی ان کے نزدیک یہ شرط بہر حال ہے کہ شمن ”بل آف ایچمیخ“ کی قیمت کے برابر ہونا ضروری ہے، شمن کم ہونے کی صورت میں یہ بیخ جائز نہیں ہوگی، مگر اس صورت میں جبکہ عوض سادان کی شکل میں ہو۔

### بل آف ایکس چینیج کی بیخ کے حکم کا خلاصہ

جو تفصیل ہم نے اوپر بیان کی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ احناف اور حنابلہ کے نزدیک ”بل آف ایچمیخ“ کی بیخ اصلاً جائز نہیں۔ یہاں تک کہ مساوی شمن کے ساتھ بھی جائز نہیں، اسی طرح شوافع میں سے جو حضرات مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنے کو شرط قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک بھی یہ بیخ جائز نہیں۔ البتہ جو شوافع مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنے کو شرط قرار نہیں دیتے، ان کے نزدیک ”بل آف ایچمیخ“ کی بیخ اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ شمن ”علی“ کی رقم کے برابر ہو، مالکیہ کا

بھی یہی مذہب ہے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ ”ڈسکاؤنٹنگ آف مل“ کسی بھی معتبر فقہی مذہب میں جائز نہیں، اس لئے کہ اس عقد میں نقد حال کو اکل نقد مؤجل کے عوض فروخت کرنا ہے۔ اور اسی کو ربا کہا جاتا ہے۔ چنانچہ ”اسلامی فنڈ اکیڈمی“ اپنے ساتویں اجلاس میں اسی نتیجے پر پہنچی ہے، چنانچہ اس نے یہ قرارداد پاس کی کہ :

ان جسم (مخصم) الأوراق الجارية غير جائز شرعاً، لأنه  
يؤول إلى ربا النيئة المحرم. (۱)

”بازار میں جاری اوراق کی کوئی شرعاً جائز نہیں، اس لئے کہ ربا  
الفسید تک پہنچتی ہے، جو حرام ہے“

### ملیشیا کے بعض حضرات کا موقف

ملیشیا کے بعض جماعتوں نے دین کی بیخ کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، اسی کی بنیاد پر ”مل آف ایسیج“ کی کوئی کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ ملیشیا کے ”مؤسسۃ الأوقاف المالیه“ نے ان حضرات کے ساتھ میری بات چیت کی نشست منعقد کی، اور کوالمپور میں ان حضرات کے ساتھ ملاقات ہوئی، جس کے نتیجے میں اس فتویٰ کے بارے میں ان کے دلائل میرے سامنے آئے، جس سے پتہ چلا کہ اس بارے میں انہوں نے متعدد جہدیں دلائل پر اٹھادیا ہے۔

(۱) ان حضرات نے ”قرض“ اور اس ”دین“ کے درمیان فرق کیا

ہے جو کسی چیز کو فروخت کرنے کے نتیجے میں دوسرے کے ذمہ واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ ان لوگوں نے کہا کہ "قرض" کی بیع و شراء جائز نہیں، لیکن "دین" جو بیع مؤجل کرنے کے نتیجے میں وجود میں آجائے، اس "دین" کی نسبت "سامان" کی طرفہ کی جاتی ہے، جس کی بیع مکمل ہو چکی ہو، ایسے "دین" کی دستاویزات نقد و خالص کے مماثل نہیں، بلکہ ان نقد کے مماثل ہے جو فروخت شدہ سامان کے قائم مقام ہوتے ہیں، لہذا ان دستاویز کی بیع اس "دین" کی بیع ہے جو سامان کے قائم مقام ہوتا ہے، گویا کہ وہ "سامان" ہی کی بیع ہے۔ ان حضرات کے احترام کے باوجود، ان حضرات کی مندرجہ بالا دلیل کی کمزوری قطعی نہیں۔

آزاد : اس لئے کہ عقد بیع کے لازمی نتائج میں سے ایک نتیجہ اس بیع کی ملکیت کا مشتری کی طرف منتقل ہونا ہے، جب طرفین سے بیع تام ہو جاتی ہے تو وہ سامان مشتری کی ملک میں چلا جاتا ہے، اور بائع کو صرف اس ثمن کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے جو مشتری کے ذمہ میں ثابت ہو چکا، یہی ثمن وہ "دین" ہے جو "مبیع" کے مجموعہ کے مماثل ہے، اور مشتری کے ذمہ ثمن کے ثبوت کے بعد "قرض" لئے ہوئے نقد کے دو میان اور ان نقد کے دو میان جو مشتری کے ذمہ سامان خریدنے کے سبب واجب ہوئے، کوئی فرق باقی نہیں رہتا، اور یہ نقد سامان کے قائم مقام نہیں اس طور پر کہ اس سامان کا اپنی جگہ پر لوٹنا ممکن ہو، بلکہ یہ نقد اس فروخت شدہ سامان کا عوض ہے، جس کی بیع یقینی طور پر اس طرح مکمل ہو چکی ہے کہ اب اس سے رجوع نہیں ہو سکتا، لہذا یہ ممکن نہیں کہ ان نقد پر سامان کے احکام جاری ہو سکیں، ورنہ تو پھر وہ تمام نقد جو انسان کو کسی سامان کے ثمن کے طور پر حاصل ہوں، سامان

کے قائم مقام ہو کر اس میں "تفاضل" کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہونا چاہیے، حالانکہ یہ تضاد کا تبادلہ بدلہ شرمناک ہے۔

نہج : یہ کہنا کہ "مل آف انجینج" کی کثرت درحقیقت ایسے سامان کی نوع ہے کہ "دین" اس کے قائم مقام ہو سکتا ہے، یہ قول ایک سامان پر دو مختلف چیزوں سے دوسرے فروختی واقع ہونے کو مستلزم ہے، اس لئے کہ اس سامان کی ایک "مل آف انجینج" جاری کرنے والے کی طرف سے مکمل ہو گئی، اور اس سامان کی ملکیت اس طرف منتقل ہو گئی، تو اب "مل آف انجینج" کا حامل وہی سامان دوسرے شخص کو کیسے فروخت کر سکتا ہے؟ جبکہ "مل آف انجینج" کا حامل اس سامان کا مالک نہیں، اور نہ ہی کوئی دوسرا شخص اس معاملہ کے تمام مراحل میں سے کسی مرحلے پر بھی وہ سامان حاصل کر سکتا ہے۔

نہج : یہ کہ ان حضرات کی پیش کردہ مندرجہ بالا دلیل نص کے بھی معارض ہے، وہ نص حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ہے کہ :

كنت ابيع الابل بالبيع، فابيع بالدنانير و آخذ الدراهم،  
و ابيع بالدراهم و آخذ الدنانير، آخذ هذه من هذه، و  
اعطى هذه من هذه، فأكثرت انسى صلى الله عليه وسلم  
وهو في بيت حفصة، فقلت يا رسول الله : رو يدك  
أسئلك، انى ابيع بالبيع، فابيع بالدنانير و آخذ  
الدراهم، و ابيع بالدراهم و آخذ الدنانير، آخذ هذه من  
هذه و اعطى هذه من هذه، فقال رسول الله صلى الله  
عليه وسلم: لا بأس ان تأخذها بسعر يومها ما لم تفترقا و

بینکما شنی . (۱)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں ”بیع“ میں اونٹ بیچا کرتا تھا، تو میں دنانیر کے ذریعہ بیع کرتا، اور دراہم وصول کر لیتا، کبھی دراہم کے ذریعہ بیع کرتا، اور دینار وصول کر لیتا، یعنی دنانیر کے بدلے دراہم اور دراہم کے بدلے دنانیر وصول کرتا اور دیتا۔ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا، آپ اس وقت حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر پر تھے، میں نے کہا کہ یا رسول اللہ! ذرا میں ایک سوال کرتا چاہتا ہوں۔ وہ یہ کہ میں بیع میں اونٹ فروخت کرتا ہوں، کبھی دینار کے ذریعہ اونٹ فروخت کرتا ہوں، اور اس کی جگہ دراہم وصول کر لیتا ہوں، کبھی دراہم کے ذریعہ فروخت کرتا ہوں، اور ان کی جگہ دینار وصول کر لیتا ہوں، اس کے بدلے وہ لیتا ہوں، اور اس کے بدلے یہ لیتا ہوں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم اسی روز کے بھاد سے لے لو تو اس میں کوئی حرج نہیں، اور تم دونوں اس وقت تک جدا نہ ہو جب تک تمہارے درمیان ایک دوسرے کے ذمہ کوئی چیز باقی ہو۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ اگر کسی ایک کرنسی پر نقد بیع ہو، اور پھر دونوں متعاقدین اس کرنسی کو دوسری کرنسی میں بدلنا چاہیں تو ایسا کرنا و دشراکلا کے ساتھ جائز ہے، ایک یہ کہ یہ تبادلہ ادائیگی کے دن کے نرخ کے اعتبار سے ہو،

(۱) سنن ابوداؤد، کتاب البیوع، حدیث نمبر: ۳۳۵۴، جلد: ۳، صفحہ: ۶۵، و  
حفظ لفظہ، و أخرجه الترمذی فی البیوع باب ما جاء فی الصرف، حدیث نمبر: ۱۷۲۲  
و النسائی، جلد: ۶، صفحہ: ۲۷۱، باب بیع النضۃ بالذهب، و بیع الذهب بالنضۃ،  
و ابن ماجہ، باب اقتضاء الذهب من النور، حدیث نمبر: ۲۲۶۲، و رجالہ ثقات

دوسرے یہ کہ مجلس عقدی کے اندر ادا ہو چکے اور مشتری کے ذمہ کوئی چیز باقی نہ رہے۔

یہ بات غلطی نہیں کہ مذکورہ معاملہ میں بیع "اونٹ" ہیں، اور مشتری کے ذمہ اس بیع کے نتیجے میں مثلاً "دراہم" واجب ہوئے، مگر کیا کہ وہ دراہم مشتری کے ذمہ "دین" ہو گئے، اب مشتری یہ چاہتا ہے کہ وہ اس "دین" کو دراہم سے دینار کی طرف تبدیل کر دے، تو اس کے لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شرط تو یہ لگائی کہ اسی روز کے بھاء کے ذریعہ تبادلہ ہو، اور دوسری شرط یہ لگائی کہ مشتری کے ذمہ کوئی شے باقی نہ رہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دو شرطیں اس لئے لگائیں کہ آپ نے اس تبادلہ کو "بیع صرف" قرار دیا، لہذا "بیع صرف" کے جواز کے لئے جو شرائط ہیں وہی شرائط آپ نے لگائیں، باوجودیکہ اصل بیع "اونٹ" کی ہوئی تھی، اب اگر وہ شے "سامان" کے قائم مقام ہوتا، جیسا کہ یہ حضرات کہتے ہیں تو یہ تبادلہ اسی سامان کی خریداری کے ساتھ ہوتا، پھر اس کے جواز کے لئے دو شرائط نہ لگاتے، جو شرائط "بیع صرف" کے جواز کے لئے لگائی جاتی ہیں۔

یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ مندرجہ بالا معاملہ صرف ہائج اور مشتری کے درمیان پیش آیا، درمیان میں کسی تیسرے شخص کا کوئی عمل دخل نہیں تھا۔ آسان صورت تو یہ بھی تھی کہ یہ کہہ دیا جاتا کہ ان دونوں نے سابقہ بیع کو (جو دراہم کے ذریعہ ہوئی تھی) بیع کر دیا، اور دوسرا جدید عقد دینار کی بنیاد پر کر لیا۔ اس لئے اراکین کے دن کے بھاء کی شرط کی ضرورت نہ رہی، اور نہ مجلس عقد میں تقابض کی شرط کی ضرورت رہی۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کو "بیع صرف" قرار دیا، یا کہ "ربا"



کے شہد سے بھی احتراز ہو جائے۔ اسی طرح اس لین دین میں ”دین“ کی بیع اس شخص کے ساتھ ہو رہی تھی، جس کے ذمہ ”دین“ تھا، اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”بھاء“ میں بد لین کی برابری کو شرط قرار دیا، لہذا جس صورت میں کہ ”دین“ کی بیع اس شخص کے علاوہ سے ہو رہی ہو، جس پر دین ہے، اس صورت میں تو بطریق اولیٰ یہ شرائط لگائی جائیں گی، اس لئے کہ تیسرے شخص کی خلل اندازی اس معاملہ سے ”استبدال“ اور ”سابقہ بیع کا قیغ“ اور ”عقد جدید“ کے تمام احتمالات کو دور کر دے گا۔

(۲) ان حضرات میں سے بعض نے مالکیہ اور بعض نے شوافع کے مسلک سے استدلال کیا ہے کہ مالکیہ اور بعض شوافع نے ”بیع الدین من هو غیور ہو علیہ“ کو جائز قرار دیا ہے، اور انہوں نے لفظ ”بیع الدین“ سے استدلال کیا ہے، اور یہ کہا ہے کہ جب ”دین“ کی بیع جائز ہے، تو ”بیع“ اس بات کا قاضی کرتی ہے کہ عاقدین جس ثمن پر بیع کرنے پر اتفاق کر لیں، اس ثمن پر بیع جائز ہوگی، لہذا دین کی بیع دین کی رقم سے کم پر بھی جائز ہوگی اگر طرفین اس ثمن پر راضی ہیں۔

ان حضرات کی یہ دلیل پہلی دلیل سے زیادہ کمزور ہے، اس لئے کہ جب کسی چیز کی بیع کے جواز کے بارے میں کہا جاتا ہے تو یہ جواز ان تمام لازمی شرائط کے ساتھ مشروط ہوتا ہے، جو شرائط اس چیز کی بیع کے لئے لگائی گئی ہیں، مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ سونے کی بیع جائز ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ سونے کی سونے سے بیع کرنے کی صورت میں کسی زیادتی کے ساتھ جائز ہے۔ بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ بیع ان تمام شرائط معتبرہ کے ساتھ جائز ہے، جو شرائط اس کے جواز کے لئے

شریعت نے لگائی ہیں۔ چنانچہ سونے کی بیع جائز ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اگر اس سونے کو سونے سے فروخت کیا جائے تو پھر ”تفاضل“ جائز نہیں ہوگا۔

اسی طرح جب ان فقہاء مالکیہ اور شافعیہ نے ”بیع الدین“ کو جائز کہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اسکے جواز کی جو شرائط ہیں، ان کے ساتھ جائز کہا ہے، اور ان شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ”تفاضل“ جائز نہیں، علماء مالکیہ نے تو اس کی صراحت کی ہے، جیسا کہ باتیں میں ان کے مذہب پر متفق کرتے ہوئے گزر چکا۔ جہاں تک شوافع کا تعلق ہے تو انہوں نے اس معاملہ کو ”دین کو غیر جنس سے فروخت“ کرنے کی قبیل سے شمار کیا ہے، اس کی مثال یہ دی ہے جیسے ”مدیون سے دراہم کے عوض غلام خریدنا“ اسی وجہ سے انہوں نے تساوی اور برابری کی شرط نہیں لگائی۔ لیکن اگر ”دین“ اموال ربوہ میں سے ہو اور بیع اسی دین کی جنس سے ہو تو تساوی کی شرط کا ہونا بدیہی بات ہے، اور ”مسئلۃ الاستدلال“ یعنی (بیع الدین ممن علیہ الدین) میں ذکر کیا ہے کہ اگر یہ استدلال اموال ربوہ میں سے ہو تو مجلس کے اندر بدل پر قبضہ کرنا جواز کے لئے شرط ہے (۱) اس سے ظاہر ہوا کہ شوافع نے اموال ربوہ کے تبادلہ میں ان تمام شرائط کو لازمی قرار دیا ہے جو اموال ربوہ میں بیع کے جائز ہونے کے لئے ضروری ہیں۔

(۳) بعض اوقات ان میں سے بعض حضرات ”ضعف و تعجل“ کے جواز سے استدلال کرتے ہیں، جس کو علماء نے ”بہی تفسیر“ کے واقعہ سے استدلال

کرتے ہوئے یا نثر قرار دیا ہے کہ جس وقت قبیلہ بنی نضیر کو مدینہ منورہ سے جلی وطن کیا گیا اس وقت اہل مدینہ کے ذمہ ان کے دیون باقی تھے، روایت میں آتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ "ضعوا و تسعجلوا من دیونہم" کہ ان کے دین کم کرنا کہ جلدی سے ادا کرو، چنانچہ اس اصول کی بنیاد پر ان لوگوں نے دیونوں سے اپنا دین جلدی لے لیا۔ (۱)

واقعہ یہ ہے کہ جبہ رفقہا امت نے "ضع و تسعجل" کو ناجائز کہا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہما، اور حضرت محمد بن سیرین، حضرت حسن بصری، حضرت ابن المسیب، حکم بن قتب، امام شعبی اور آئمہ اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی مذہب ہے (۲) اور بنی نضیر کے واقعہ اہل روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ البتہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، ابن ابی جمیح، زفر بن الہذیل، اور ابو ثور رحمہم اللہ سے اس کا جواز مروی ہے، اور علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن قیم جوزی رحمۃ اللہ علیہما اسی طرف گئے ہیں (۳) لیکن جو حضرات اس کے جواز کی طرف گئے ہیں، انہوں نے اس معاملے کو اس وقت جائز قرار دیا ہے جب کہ یہ معاملہ دائن اور مدیون کے درمیان ہو، اور اگر کوئی تیسرا شخص اس معاملہ کے درمیان میں ہو تو پھر اس معاملہ کو کسی فقیہ نے جائز قرار نہیں دیا، لہذا

(۱) التمسین الکبریٰ للبیہقی، ج ۱، ص ۶۸، کتاب البیوع، اس مسئلہ پر تفصیلی بحث اور فقہاء کے مذاہب اور ائمہ کبار کے دلائل فقہی مقالات، ج ۲، ص ۱۰۸، پر نظر رکھی ہے۔

(۲) مولانا امام مالک، ج ۱، ص ۶۰، ۶۱، مصنف عبد الرزاق، ج ۸، ص ۷۱، ۷۲، مولانا امام محمد، ج ۱، ص ۳۳۶، شخصی لاین قذافی، ج ۴، ص ۱۷۴، ۱۷۵۔

(۳) کفر العیال، ج ۲، ص ۲۳۵، اعلاء السنن، ج ۳، ص ۲۷۱۔

”بل آف ایکیٹنج“ کی کنوٹی کو ”ضیع و تعجیل“ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ دین مالک دائن کا ہوتا ہے، اس کو یہ اختیار ہے کہ اپنے دین میں سے جتنا چاہے کم کر دے، لیکن جس شخص نے اس دین کو نقد کے عوض خرید لیا، گویا کہ اس نے اس ”نقد“ (واجبہ کو خریدنا ہے جو مدیون کے ذمہ تھی، لہذا یہ ”نقد کی بیع نقد“ ہے ہوگئی، اور نقد کی بیع نقد سے ہونے کی صورت میں تقاضا جائز نہیں ہوتا۔

اور اس مسئلہ کے بارے میں ”اسلامی فقہ اکیڈمی“ نے اپنے ساتویں اجلاس میں ایک قرارداد بھی متفقہ طور پر منظور کی ہے، جو مندرجہ ذیل ہے :

المحیطۃ من الدین المؤجل، لأجل تعجیلہ، سواء كانت بطلب الدائن أو المديون (ضیع و تعجیل) جائزۃ شرعاً، لا تدخل فی الربا بالمحرم، اذا لم تکن بناء علی اتفاق مسبق، ومصادمت العلاقة بین الدائن والمديون ثانیة، لئلا تدخل بینہما طرف ثالث لم تجز، لانہا تأخذ عندلہ حکم الأوراق التجارية . (۱)

دین مؤجل کو جلدی وصول کرنے کے لئے دین میں سے کچھ کم کر دینا، چاہے یہ کسی دائن کی طلب کی بنیاد پر ہو، یا مدیون کی طلب کی بنیاد پر ہو، شرعاً جائز ہے (یہ ضیع و تعجیل ہے) اور یہ باحرام میں داخل نہیں، بشرطیکہ یہ کسی سابقہ اتفاق کی بنیاد پر نہ ہو، اور جب تک یہ معاملہ دائن اور مدیون کے درمیان دائر ہو لیکن اگر اس معاملہ میں ”ثالث“ داخل ہو جائے گا تو یہ معاملہ ناجائز ہو جائے گا،

کیونکہ اس صورت میں یہ معاملہ ”تجارتی دستاویز“ کے لین دین کے حکم میں ہو جائے گا۔

## ”حوالہ“ کی بنیاد پر ”بل آف ایکسیج“ کی کٹوتی کا حکم

اب تک ہم نے ”بل آف ایکسیج“ کی کٹوتی کا حکم بیان کیا، وہ حکم ”بیج الدین“ کی بنیاد پر مبنی تھا، اور میرے خیال میں ”بل آف ایکسیج“ کی کٹوتی کا معاملہ حقیقت میں ”بیج“ نہیں، بلکہ یہ قرض و سپنے اور قرض کا حوالہ کرنے کا معاملہ ہے، جو شخص ”بل آف ایکسیج“ کی کٹوتی کراتا ہے وہ درحقیقت ایک مخصوص رقم حامل ”بل“ کو بطور قرض دیتا ہے، اور پھر ”حامل بل“ جو قرض لینے والا ہے، اس قرض کا حوالہ ”بل“ جاری کرنے والے کی طرف کر دیتا ہے۔ ”حوالہ“ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اکثر ممالک کے قوانین میں یہ بات درج ہے کہ ”بل“ کی کٹوتی کرنے والا شخص قرض کی عدم ادائیگی کا خطرہ اپنے اوپر نہیں لے گا، بلکہ بل جاری کرنے والے کی طرف سے عدم ادائیگی کی صورت میں اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ ”حامل بل“ سے اپنے قرض کی وصولی کے لئے رجوع کرے (خفی الذہب کے مطابق) یہی حوالہ کا طریقہ ہے۔

بہر حال اس لحاظ سے ”بل“ کی کٹوتی کرنے والا ”شخص جو رقم ”حامل بل“ کو دے رہا ہے وہ دراصل اس شرط پر اس کو قرض دے رہا ہے کہ وہ اس رقم سے زیادہ رقم کا ”حوالہ“ اپنے دیون کی طرف کر دے گا، ظاہر ہے کہ یہ صریح سود ہے، اس لئے کہ ”حوالہ“ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں طرف کے دیون کی رقم

برابر ہو، یہاں یہ بات طے شدہ ہے کہ قرض دینے والے شخص کو بعد میں وصول ہونے والی رقم قرض کی رقم سے زیادہ ہوگی، اور یہ زیادتی ”ماہل“ کے مقابل میں ہوگی، یہ ”بالنسیہ“ میں سے ہے۔

### ”بیع الدین“ کے ممکنہ متبادل طریقے

گذشتہ بحث سے یہ بات سامنے آگئی کہ ہر وہ ”مالیاتی دستاویز“ جو اس دستاویز کو جاری کرنے والے کے ذمہ ”دین“ کے ہونے کی نمائندگی کرے، ایسے مالی دستاویزات کا حکم ”بانڈ“ اور ”بل آف ایکسیج“ کی طرح ہے، ان کا لین دین اس کی ظاہری قیمت کے برابر رقم سے کرنا جائز ہے (کی زیادتی سے کرنا جائز نہیں)۔ پھر ان کا ظاہری قیمت سے لین دین مالکیہ اور بعض شوافع کے نزدیک بیع کے طریقے پر ان شرائط کے ساتھ جائز ہے، جن کا بیان اوپر مگرز چکا، حنفیہ اور متاخرہ کے نزدیک بیع کے طریقے پر ان کا لین دین کرنا جائز نہیں، البتہ تمام فقہاء کے نزدیک ”حوالے“ کے طریقے سے ان کا جائزہ جائز ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ”بانڈ ہولڈر“ اور ”بل ہولڈر“ تیسرے شخص سے ”بانڈ“ یا ”بل“ کے برابر رقم بطور قرض لیتا ہے، اور پھر وہ ”بانڈ ہولڈر“ ثالث شخص کو ”بانڈ“ اور ”بل“ جاری کرنے والے ادارے کی طرف حوالہ کر دیتا ہے، لہذا اس لین دین پر ”حوالہ“ کے شرعی احکام جاری ہوں گے۔

یہ بات بخفی نہیں کہ ان ”دستاویزات“ کا لین دین ان کی ظاہری قیمت کے مساوی قیمت کے ساتھ موجودہ ”اسٹاک ایکسیج“ کے ذریعہ مطلوب مقصد حاصل ہو جاتا ہے، لیکن کیا کوئی ایسا طریقہ ہے جس کے ذریعہ ان ”مالیاتی دستاویزات“

کے بنادنے کے لئے ایسا ”اسٹاک ایکسچینج“ وجود میں لایا جائے جو شرعاً قابل قبول ہو؟ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ کیا ”باطر ز“ اور ”بل آف ایکسچینج“ کے لین دین کے لئے کوئی ایسا اعتباری طریقہ ہے جو شرعاً قابل قبول ہو؟ جواب یہ ہے کہ جی ہاں اعتباری دل موجود ہے، لہذا ہم ذیل میں، اختصار کے ساتھ ان متبادل طریقوں کو بیان کرتے ہیں۔ واللہ بجمہلہ امر الموائع للفسواب

## ”بل آف ایکسچینج“ کی کٹوتی کا متبادل

جہاں تک ”بل آف ایکسچینج“ کی کٹوتی کا تعلق ہے، اس مقصد کے حصول کے تین طریقے ہیں۔

- (۱) ”بل آف ایکسچینج“ کی کٹوتی کی ضرورت اس تاجر کو پیش آتی ہے جو اپنا سامان ادھار فروخت کرتا ہے، اردو یہ چاہتا ہے کہ اس سامان کی قیمت (یا اس کے قریب قریب رقم) مدت آنے سے پہلے نقد وصول ہو جائے، تاکہ جن تاجروں سے اس نے ایکسپورٹ کرنے کے لئے سامان خریدا ہے، یا جن کارٹیکروں سے اس نے وہ سامان تیار کروایا ہے، ان کو رقم کی ادائیگی کر سکے۔ رقم کی جلد وصولیابی کی ضرورت ان تاجروں کو پیش آتی ہے جو اپنا سامان دوسرے ملک میں قرض اعتباراً ذریعہ سے ایکسپورٹ کرتے ہیں، ان کو زیادہ ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ ایسے تاجر اس ”بل“ کو لے کر بینک کے پاس جاتے ہیں، تاکہ وہ بینک اس ”بل“ پر کٹوتی کر کے اور ”بل“ میں درج شدہ رقم میں سے کچھ کم کر کے باقی رقم ان کو ادا کر دے۔

اس مقصد کے حصول کے لئے ایسا طریقہ جو شرعی اعتبار سے بالکل بے غبار ہو، یہ ہے کہ ہر حضرات ایک سپورٹ کرنے سے پہلے بینک کے ساتھ عقد مشارکہ کر لیں، چونکہ باہر ملک سے جو آرڈر تاجروں کے پاس آیا ہے، وہ متعین ہے، اور فریقین کے درمیان جو "ریٹ" طے ہوا ہے، وہ بھی معلوم ہے، اور سامان بھیجے پر جو مصارف آئیں گے، وہ بھی معلوم ہیں، اس لئے ان خصوصیات کے ساتھ بینک کے لئے اس معاملہ میں مشارکت اختیار کرنا مشکل نہیں ہوگا، لہذا اس معاملہ میں ہونے والا نفع یقین کے قریب ہے، لہذا بینک "مشارکہ" کی بنیاد پر اس تاجر کو مطلوبہ رقم دے، اور اس معاملے میں جو نفع ہوگا، اس نفع کے تناسب حصہ کا مطالبہ کرے۔ اس عقد کے نتیجے میں اس تاجر اور عملی کو کاموں میں سہولت حاصل ہو جائے گی، اور ایک سپورٹ کے لئے مال تیار کرانے کے نتیجے میں جو واجبات تاجر کے ذمہ آئیں گے، ان واجبات کی ادائیگی اس کے لئے ممکن ہوگی، اور بینک کو نفع میں سے ایک تناسب حاصل جائے گا۔

(۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ بینک "حائل علی" کو مالک اور بعض شوافع کے مذہب کے مطابق اس "علی" کے بدلے کوئی واقعی سامان فروخت کرے، یا اس ضمن کے بدلے جو ضمن اس "علی" کی رقم کے برابر ہو، کوئی سامان فروخت کرے، اور پھر "علی" جاری کرنے والے کی طرف رقم کی وصولیائی کے لئے "حوالہ" قبول کرے، چونکہ "علی" کے مقابل سامان ہے، اس لئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ بینک وہ سامان بازاری ریٹ سے زیادہ ریٹ پر فروخت کرے، اس طریقہ سے بینک کو نفع حاصل ہو جائے گا۔



(۳) تیسرا طریقہ یہ ہے کہ بینک اور "حامل مل" کے درمیان دو معاملات بالکل مستقل اور علیحدہ علیحدہ ہوں، پہلا معاملہ یہ ہو کہ "مل" کا حامل بینک کو اپنا وکیل بنا دے کہ جب اس "مل" کو کیش کرانے کی تاریخ آجائے تو "مل" جاری کرنے والے سے اتنی رقم وصول کر لے، اور اس خدمت اور سروس کے عوض حامل مل بینک کو ایک متعین رقم دیدے۔

دوسرا معاملہ یہ ہو کہ بینک اس تاجر یا ایجنٹ کو "مل" میں درج شدہ رقم سے اپنی وکالت کی رقم کم کر کے بقیہ رقم تاجر کو غیر سودی قرض کے طور پر دیدے۔

مثلاً: زید "حامل مل" ہے، اور "مل" کی رقم ایک لاکھ روپے ہے، اب زید بینک کو اپنا وکیل بنا دیتا ہے کہ بینک "مل" جاری کرنے والے سے اس کی تاریخ آنے پر یہ میری طرف سے رقم وصول کر لے، اور اس خدمت پر ایک ہزار روپے زید بطور اجرت کے بینک کو دیگا۔ پھر بینک زید کو ایک مستقل عقد کے ذریعہ ننانوے ہزار روپے غیر سودی قرض کے طور پر دیتا ہے، اور جب بینک کو ایک لاکھ روپے تاریخ آنے پر مل جاری کرنے والے کی طرف سے وصول ہوں گے، اس وقت آپس میں تقاضہ ہو جائے گا، وہ اس طرح کہ بینک ننانوے ہزار روپے تو قرض کے عوض رکھ لے گا، اور ایک ہزار روپے رقم وصول کرنے کی اجرت کے طور پر رکھ لے گا۔

البتہ مندرجہ بالا طریقہ کے جواز کے لئے مندرجہ ذیل تین شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ دونوں عقد ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوں، لہذا قرض والے عقد میں "وکالت" شرط نہ ہو، اور نہ ہی "وکالت" والے عقد

میں قرض کی شرط ہو۔

(۲) وکالت کی اجرت ”بل“ کو کیش کرانے کی مدت سے منسلک نہ ہو، مگر ”بل“ کیش کرانے کی مدت طویل ہو جائے تو اجرت زیادہ ہو جائے گی، اور اگر کیش کرانے کی مدت کم ہو تو اجرت بھی کم ہو جائے گی۔

(۳) بینک نے جو قرضہ دیا ہے اس قرض کے سبب اجرت وکالت میں اضافہ نہ کیا گیا ہو، اس لئے کہ اس صورت میں ”مکمل خسران جو نفعاً“ میں داخل ہو کر سود ہو جائے گا۔

## کمپنیوں کی طرف سے جاری شدہ ”بانڈز“ کا متبادل

وہ ”بانڈز“ جنہیں تجارتی کمپنیاں اسلئے جاری کرتی ہیں، تاکہ اسکے ذریعہ عوام الناس سے قرض وصول کر کے اپنی مالی قوت میں اضافہ کریں۔ ان ”بانڈز“ کا متبادل ”ہلکوک“ ہیں، جن کو ”مشارکت“ یا ”مضاربہت“ کی بنیاد پر تجارتی کمپنیاں جاری کریں، اور ”ہلکوک ہولڈرز“ کمپنی کے ساتھ اس کی تجارتی سرگرمیوں میں شریک ہو سکیں، اور تجارتی سرگرمیوں کے نتیجے میں کمپنی کو جو نفع ہوگا ”ہلکوک ہولڈرز“ میں وہ نفع بٹے شدہ تناسب سے تقسیم کیا جائے گا، چونکہ یہ ”ہلکوک“ کمپنی کے موجودہ اثاثوں میں مشترکہ حصہ کی ضمانت دی کرتے ہیں (اسلامی فقہ اکیڈمی کے فتویٰ کے مطابق کمپنی کے اثاثے موجود اشیاء کی صورت میں کل سرمایہ کاری کے کم از کم 51% حصہ ہونے چاہئیں) ان ہلکوک کا ”اسٹاک مارکیٹ“ میں تبادلہ ہر اس قیمت پر جائز ہوگا جس پر مشتری اور بائع متفق ہو جائیں، اسلئے کہ ان ”مستادیز“

کی تجارت ممنوع ہے جو ان "فقہ" اور "دوبون" کی نمائندگی کریں، جو ان دستاویز کے مقابل ہوں، لیکن اگر وہ دستاویز کھپنی کی اشیاء موجودہ کے کسی حصہ مشاع کی نمائندگی کر رہے ہوں، جیسے "شیراز" تو ایسے "دستاویز" کی تجارت جائز ہے، اور ان "دستاویز" کی قیمت ان کی طلب اور رسد کی بنیاد پر متعین ہو جائے گی، جیسے دوسرے تمام تجارتی سامان کی قیمت رسد اور طلب کی بنیاد پر متعین ہو جاتی ہے۔

"اسلامی فقہ اکیڈمی" نے اپنے چوتھے اجلاس میں اس موضوع پر غور و خوض کیا تھا، اور ایک تفصیلی "قرار داد" منظور کی تھی (۱) جس میں ان "صکوک" کے بارے میں ضوابط بیان کئے ہیں اور اسی اجلاس میں ان مقالات پر تفصیلی بحث ہو چکی ہے، جو اس موضوع پر پیش کئے گئے تھے، البتہ یہاں اس مقالہ میں "صکوک" کے مسائل پر تفصیلی بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔

### حکومت کے جاری کردہ "بانڈز" کا متبادل

جہاں تک ان بانڈز کا تعلق ہے جو حکومت اپنے بجٹ خسارے کو پورا کرنے کے لئے جاری کرتی ہے، تو "شرعی صکوک" کے ذریعہ ان کا متبادل لانا ممکن ہے، لیکن شرعی طریقوں میں حکومت کے لئے یہ ممکن نہیں ہوگا کہ وہ اس خسارے کو پورا کرنے کے لئے قرضے حاصل کر کے جس طرح چاہے ان کے اندر تصرف کرے، بلکہ شرعی سرمایہ کاری کے طریقوں میں یہ ضروری ہوگا کہ وہ سرمایہ کاری معین منصوبوں کے ساتھ ہی مربوط ہو، اور جس منصوبے میں سرمایہ کاری کا ارادہ ہو، اس

منصوبے کے مزاج کے مطابق یہ طریقے مختلف ہو سکتے ہیں، اس طرح یہ ممکن ہے کہ جن مختلف مواقع میں سرمایہ کاری کی ضرورت ہو، ان میں مندرجہ طریقوں میں کوئی ایک طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے۔

## (۱) صکوک المشارکہ یا مضاربہ

بہت سی حکومتوں کے پاس تجارتی منصوبے ایسے ہوتے ہیں جو بہت زیادہ نفع بخش ہوتے ہیں، مثلاً پانی اور بجلی کی سپلائی، ٹیلیفون سروس، ڈاک سروس، آمد و رفت کی سروس، مثلاً ریلوے، یا بحری جہاز کے ذریعہ مال کی سپلائی، ایئر لائن سروس، ان تجارتی منصوبوں کے لئے اگر حکومت کو سرمایہ کاری کی ضرورت ہو تو "صکوک المضاربہ اور مشارکہ" جاری کرنے کے ذریعہ سرمایہ کاری ممکن ہے، مندرجہ بالا اداروں میں سے ہر ادارہ یہ "صکوک" عوام کے سامنے پیش کرے، اور پھر جس شخص سے ان "صکوک" کے عوض رقم وصول ہو، وہ شخص تجارتی سرگرمی میں اس ادارہ کے ساتھ شریک بن جائے گا، اور وہ شخص حصہ مشارع کی نسبت سے نفع کا مستحق ہوگا۔ چونکہ یہ "صکوک" اس ادارہ کی موجودہ اشیاء میں حصہ مشارع کی نمائندگی کرتے ہیں، اس لئے "اسٹاک ایکسچینج" میں ان "صکوک" کا لین دین جائز ہوگا، اور رسد اور طلب کی بنیاد پر ان "صکوک" کی قیمت متعین ہو جائے گی، جیسا کہ شراکت دار کمپنیوں کے "شیئرز" کی قیمت متعین ہو جاتی ہے۔

## (۲) صکوک التامیہ

کبھی حکومت کو ایسے منصوبوں کی تعمیر کی ضرورت ہوتی ہے جن کو کرایہ پر دینا

ممکن ہوتا ہے، ایسے منصوبوں کی سرمایہ کاری کے لئے یہ ممکن ہے کہ حکومت "صکوک" کا "جبر" جاری کر دے۔ مثلاً حکومت ایک "پبل" بنانا چاہتی ہے، اور یہ ممکن ہے کہ جو شخص اس "پبل" کو استعمال کرے اس سے ٹیکس وصول کیا جائے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ "پبل" کسی تہارتی ادارے کو کرایہ پر دیدیا جائے، اور وہ ادارہ اس "پبل" کو استعمال کرنے والوں سے ٹیکس وصول کرے۔ لہذا حکومت "صکوک" جاری کر کے عوام سے ان "صکوک" پر ایک متعین رقم وصول کرے، جس کے نتیجے میں "حاصل صکوک" اس پبل کی ملکیت میں حصہ مشارع کے تناسب سے شریک ہو جائیں گے، پھر وہ شرکا، اسی ملکیت کے تناسب سے اس پبل کے کرایہ کے یا ٹیکس کے مستحق ہو جائیں گے، جو کرایہ "پبل" کو کرایہ پر لینے والے ادارہ سے وصول ہوگا، یا جو ٹیکس اس "پبل" کو استعمال کرنے والوں سے وصول ہوگا۔

### (۳) حکومتی مالیاتی فنڈ

بعض اوقات حکومت کے سامنے ایسے منصوبے ہوتے ہیں جو نفع بخش نہیں ہوتے، یا اتنا کم نفع دینے والے ہوتے ہیں کہ وہ نفع لوگوں کو اس میں شرکت کی رغبت دلانے کے لئے کافی نہیں ہوتا، مثلاً مسلح افواج کو مستحکم کرنا، تعلیمی مراکز قائم کرنا، یا پبلک ہسپتال قائم کرنا، یا دوسری ایسی عمارتیں بنانا جو نفع بخش نہیں ہیں، ایسے منصوبوں میں "شرکت" یا "مضاربت" کی بنیاد پر سرمایہ کاری ممکن نہیں۔

ایسے منصوبوں میں سرمایہ کاری کے لئے خاص "حکومتی سرمایہ کاری فنڈ" کی بنیاد ڈالی جائے، اور یہ "فنڈ" عام لوگوں کے اشتراک سے قائم کیا جائے، اور

حکومت عام لوگوں کے لئے "صکوک" جاری کرے جو ان لوگوں کی اس فہم میں شراکت داری کا ثبوت ہو۔ پھر یہ "فنز" حکومت کے اس قسم کے منصوبوں میں "مراجم" یا "کرایہ داری" یا "اصصناع" کی بنیاد پر اس منصوبے کے مزاج کے مطابق سرمایہ باکاری کرے۔ مثلاً اگر حکومت کو اسلحہ خریدنے کی ضرورت ہے، تو یہ "فنز" ایک سپورٹرز سے اسلحہ خریدے گا، اور پھر حکومت کو وہ اسلحہ "مراجم متوجہ" کی بنیاد پر فروخت کرے گا۔ اور اگر حکومت کو مشینری اور دوسرے آلات کی ضرورت ہو تو یہ "فنز" اس مشینری اور آلات کو خرید کر حکومت کو اجارہ پر دے گا، پھر چاہے تو عام اجارہ داری کی بنیاد پر دے، یا ایسے اجارہ کی بنیاد پر دے جو بالآخر تملیک پر منتقلی ہو۔ اور اگر حکومت کو کسی عمارت کے بنانے کی ضرورت ہو تو یہ حکومت اس "فنز" سے "اصصناع" کا معاملہ کرے، اور پھر یہ "فنز" اندرونی ٹھیکیدار کے طور پر عمارت تعمیر کرائے، اور تیار ہونے کے بعد وہ عمارت حکومت کے حوالے کر دے، اور حکومت طے شدہ اقساط میں اس عمارت کا شرن "فنز" کو ادا کرے، اور اصصناع کے شرن کی مقدار متعین کرنے میں اس بات کا لحاظ رکھا جائے کہ "فنز" کو اس پر مناسب نفع بھی حاصل ہو جائے، اور مندرجہ بالا مختلف کاموں کے نتیجے میں "فنز" کو جو نفع حاصل ہو، وہ نفع اس فنز کے "صکوک ہولڈرز" کے درمیان تقسیم کر دیا جائے۔

اور اس "فنز" کے تمام معاملات میں اس بات کی رعایت رکھی جائے کہ اس "فنز" کے مجموعی معاملات کے تناسب سے مراجم کے معاملات %49 یعنی زیادہ نہ ہوں، تاکہ اس "فنز" کی ملکیتوں کی بڑی مقدار "اعیان" اور اشیاء کی شکل میں ہوں، اور اس صورت میں اس فنز کے "صکوک" اس "فنز" کی موجودات کی

بڑی مقدار کے حصہ مشار کی نمائندگی کریں گے۔ جس کے نتیجے میں ان "مسکوک" کی اشاک ابھیچھ "میں لیں دین جائز ہو جائے گی، اور ان "مسکوک" کی قیمت رسد اور طلب کے مطابق متعین ہو جائے گی۔

### غیر سودی قرض سرٹیفیکیٹ

مندرجہ بالا تین طریقوں کے ذریعہ حکومت ان بے شمار ضروریات کو پورا کر سکتی ہے، جن کی حکومت کو اپنے شہریوں سے سرمایہ کاری کے ذریعہ پورا کرنے کی ضرورت ہو، لیکن چونکہ سرمایہ کاری کے مندرجہ بالا تین طریقے معین منصوبوں کے ساتھ منسلک ہوتے ہیں، اس لئے یہ اسی بات کے ضامن ہوتے ہیں کہ جو رقم ان حقیقی منصوبوں کے لئے وصول کی جائے گی، ان کا تلخ عوام کو حاصل ہوگا۔ لیکن جہاں تک ان قرضوں کا تعلق ہے جو کسی خاص منصوبے کے ساتھ منسلک نہیں ہیں، ان میں اس بات کا اندیشہ ہے کہ وہ اسراف اور عیش و عشرت میں خرچ ہو جائیں۔ بہر حال اگر مندرجہ بالا تین طریقوں سے مختلف منصوبوں میں کام لینے کے بھی کچھ ایسے حقیقی مواقع باقی رہ جائیں جن میں مندرجہ بالا تین طریقوں میں کسی طریقے کو اختیار کرنا حکومت کے لئے ممکن نہ ہو تو اس صورت میں حکومت اپنے شہریوں سے "غیر سودی قرضے" طلب کرے، اگر عوام کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ حکومت نے شرعی طریقوں سے سرمایہ حاصل کرنے کی اپنی وسعت کی حد تک کوشش کر لی، اور اب بھی حکومت کو ایسے مقاصد کیلئے سرمایہ میں اضافہ کی واقعی ضرورت ہے، جن کا نفع بالآخر عوام ہی کو پہنچے گا، اور یہ سرمایہ عیش و عشرت کیلئے طلب نہیں کیا جا رہا ہے، تو

ایسی صورت میں عوام حکومت کو "غیر سودی قرض" دینے پر تیار ہو جائیں گے، خاص طور پر اس وقت جب حکومت تعلیم اور میڈیا کے ذریعہ دینی نفعاً کام کرے۔

ان قرض دینے والوں کو ان کے قرض کے وثیقہ کے طور پر "سرٹیفکیٹ" دیے جائیں گے، اور ان "سرٹیفکیٹ" کو بازار میں کم یا زیادہ قیمت پر فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا کہ دین کی کٹی کی یا زیادتی کے ساتھ جائز نہیں، البتہ قیمت مثل سے حوالہ کی بنیاد پر ان سرٹیفکیٹ کو آگے بڑھا دینا ممکن ہے۔

حکومت کے لئے یہ ممکن ہے کہ ان حاملین سرٹیفکیٹ سے کچھ ٹیکس معاف کر دے، یا ان ٹیکس کے تناسب میں کمی کر دے۔ اور جلاویز "مکمل قرض جبر نفعاً" میں داخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ عام قرض "سودی قرض" میں اس وقت داخل ہوتا ہے جب قرض لینے والا اس ائصال سے زیادہ دینے کی ضمانت دے، یا قرض دینے والے کو اپنا دین معاف کر دے جو اس کے ذمہ واجب ہو۔ جہاں تک "ٹیکسوں" کا تعلق ہے یہ شہریوں پر دیون واجبہ کی قبیل سے نہیں ہیں، اور حکومت کے لئے جائز ہے کہ وہ بعض شہریوں پر ٹیکس واجب کرنے جبکہ دوسرے شہریوں پر واجب نہ کرنے کے سلسلے میں مختلف معیار مقرر کر لے، اور مختلف لوگوں سے مختلف تناسب سے ٹیکس وصول کرے۔

چونکہ ان "غیر سودی قرض" دینے والوں نے حکومت کو ایسے قرض دیے ہیں جس سے حکومت کی بعض ضروریات پوری ہوئی ہیں، اس لئے حکومت کو چاہئے کہ ان سے بعض ٹیکس معاف کر دے، یا بعض ٹیکسوں کی مقدار میں کمی کر دے، دسٹینے



کہ حکومت کی ضرورت پوری کرنے کے لئے ان لوگوں نے اپنی ذمی داری پوری کی ہے، لہذا ان لوگوں سے ٹیکس کی اتنی مقدار کا مطالبہ نہ کیا جائے، جتنی مقدار کا مطالبہ ان دوسرے لوگوں سے کیا جاتا ہے جنہوں نے مطلقاً یہ ذمہ داری پوری نہیں کی۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم، ولہ الحمد اولاً و آخراً

نَحْمَدُكَ وَنُصَلِّيْ عَلَى رَسُوْلِكَ الْكَرِيْمِ

"النِّكَاحُ مِنْ سُنَّتِي"

(ابن ماجہ)

نکاح میری سنت ہے

# مراکز اسلامیہ کی طرف سے فسخ نکاح

یعنی

یعنی غیر اسلامی ممالک میں مراکز اسلامیہ کی طرف  
سے مسلمان خواتین کے نکاح فسخ کرنے کا حکم

(۳)

مرئی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۳) مراکز اسلامیہ کی طرف سے فتح نکاح

یہ مقالہ حضرت والاء علیہ السلام نے "فسخ نکاح المسلمات من قبل  
المراكز الإسلامية في بلاد غیر اسلامیة" کے عنوان سے تحریر  
فرمایا تھا۔ یہ مقالہ "بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ" کی جلد  
ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## مراکز اسلامیہ کی طرف سے فسخ نکاح

یعنی

غیر اسلامی ممالک میں مراکز اسلامیہ  
کی طرف سے مسلمان خواتین کے نکاح فسخ کرنے کا حکم

الحمد لله رب العالمین، والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ  
الکرمیم، وعلی آلہ واصحابہ اجمعین، وعلی کل من  
تبعہم باحسان الی یوم الدین۔ ابقا بعد :

ہمارے موجودہ دور میں ایسے غیر ملکی مسلمانوں کی تعداد بہت زیادہ ہے جو  
غیر مسلم ممالک میں رہائش پذیر ہیں، اور جہاں کوئی قاضی نہیں ہوتا، باوجودیکہ وہاں  
کے مسلمانوں کو اپنے بہت سے معاملات میں کسی ایسے قاضی کے فیصلے کی ضرورت  
پیش آتی ہے جو ان کے آپس کے بھگڑوں کو منسائے، خاص طور پر وہ خواتین جو شرعی  
اسباب کی وجہ سے اپنے شوہر سے اپنا نکاح فسخ کرنے پر مجبور ہوتی ہیں۔

”رابطہ عالم اسلامی“ کی نقذ اکیڈمی کی جزئی مکر بڑیٹ کو غیر اسلامی ممالک  
کے بعض ”اسلامی مراکز“ کی طرف سے اس معاملہ کا ایک سوال آیا کہ کیا مسلمان  
خاتون اپنے شوہر سے اپنا نکاح فسخ کرنے کے لئے غیر اسلامی عدالت کی طرف  
رجوع کر سکتی ہے؟ اور کیا ”اسلامی مراکز“ کے لئے جائز ہے کہ اس معاملہ کے لئے

کوئی قائم مقام شرعی قاضی مقرر کرے؟ اور پھر وہ شرعی اسباب میں سے کسی شرعی سبب کی بنیاد پر اس خاتون کا نکاح منع کر دے؟..... چنانچہ ”اکیزی“ کی جنرل سکریٹریٹ کی طرف سے مجھے ذمہ داری سونپی گئی کہ میں اس موضوع پر مقالہ لکھوں، تاکہ اکیزی کے آئندہ اجلاس میں اس پر بحث کی جائے۔ بہر حال: مندرجہ ذیل مٹھوراسی قسم کو پورا کرنے کے لئے لکھی گئی ہیں۔ واللہ سبحانہ و العالیٰ

جہاں تک خیر مسلم قاضی کی طرف مسلمان عورت کے نکاح کو منع کرنے کا

تعلق ہے تو یہ شرعاً معتبر نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

لَنْ يُجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ مَبِيلًا

(النساء: ۶۱)

”اور ہرگز نہ دے اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ کی راہ“

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْعَلُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ

الْمُؤْمِنِينَ آمَنُوا أَنْ تَجْعَلُوا إِلَيْهِ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مَبِينًا

(النساء: ۶۲)

”اے ایمان والو! نہ بناؤ کافروں کو اپنا رفیق مسلمانوں کو چھوڑ کر،

کیا اپنے اوپر اللہ کا صریح الزام لینا چاہتے ہو“

امام ابو بکر صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کے تحت فرماتے ہیں :

و افترضت الآية النهي عن الاستصار بالكفار والاستعانة

بهم والسر كون اليهم و الصفة بهم، وهو يدل على ان

الكافر لا يستحق والولاية على المسلم بوجه . (۱)

مندرجہ بالا آیت کفار سے ضرورت طلب کرنے، اور ان سے مدد طلب کرنے، اور ان پر بھروسہ کرنے، اور ان پر اعتقاد کرنے سے ممانعت کا تقاضا کر رہی ہے۔ لہذا اس آیت سے اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ کافر کو مسلمان پر کسی طرح کی ولایت حاصل نہیں ہے۔

ہمارے علم کے مطابق فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کافر کا مسلمان کے لئے قاضی بننا جائز نہیں، اور اس کا فیصلہ مسلمانوں پر نافذ نہیں ہوگا۔ چنانچہ علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

القضاء خصال مشتركة في صحة الولاية، وهي ان يكون ذكراً، حراً، مسلماً، بالغاً، عاقلاً، واحداً، فهذه ستة خصال لا يصح ان يولي القضاء الا من اجتمعت فيه، فالولي من لم تجتمع فيه لم يعقد له الولاية - (۱)

عہدہ قضاء کی ولایت کے لئے چند مشترک خصال ہیں، وہ یہ کہ وہ مذکر ہو، آزاد ہو، مسلمان ہو، بالغ ہو، عاقل ہو، واحد ہو۔ بہر حال: یہ چھ صفات ہیں کہ کسی کو قضاء کا عہدہ دینا صحیح نہیں مگر جس میں یہ صفات موجود ہوں، لہذا جس شخص میں یہ صفات موجود نہ ہوں ولایت قضاء اس کے لئے منعقد نہ ہوگی۔

”مجموع شرح المہذب“ میں ہے :

لا يجوز ان يكون القاضي كافراً، ولا غاسقاً، ولا عبداً، ولا صليراً. (۲)

(۱) حكاية من الخطاب إلى مولانا عبد المطلب ج ۶ ص ۸۷

(۲) المجموع شرح المہذب ج ۶ ص ۱۲۶

یہ جائز نہیں کہ قاضی کافر ہو، فاسق ہو، غلام ہو، نابالغ ہو۔

علامہ شروانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

(و شروط القاضی) ای من تصح تولیۃ للقضاء (مسلم) لان  
الکافر لیس اھلاً للولایۃ، و نصبہ علی مثلہ مجرد رئاسة  
لا نقلید و حکم القضاء، و من ثم لا یلزمون بالتحکم  
عندہ ولا یلزمهم حکمہ، الا ان رضوا بہ . (۱)

قاضی کی شرط یہ ہے کہ، یعنی ولایت قضاء کسی کو دینے کی شرط یہ ہے کہ وہ  
مسلمان ہو، کیونکہ کافر ولایت کا اہل نہیں، کافر کو اس جیسے عہدے پر فائز کرنے سے  
اس کو صرف سرداری اور سربراہی حاصل ہو جائے گی، اس کے حکم اور فیصلے کی تکلیف  
مسلمان کے لئے جائز نہ ہوگی، اسی وجہ سے فریقین کے درمیان تمام کے نتیجے میں  
کافر کا فیصلہ فریقین پر لازم نہ ہوگا.....

علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

ولا یولی قاض حتی یکون بالغاً عاقلًا مسلمًا حرًا و عدلاً  
الخ..... (۲)

یعنی قاضی کو ولایت حاصل نہ ہوگی، حتیٰ کہ وہ بالغ، عاقل، مسلمان، آزاد اور

عادل ہو۔

تبادلہ ہندو یہ ملک ہے :

ولا تصح ولایۃ القاضی حتی یجمع فی المولی  
شرائط الشہادۃ، کذا فی الہدایۃ، عن الاسلام والتکلیف

(۱) حواشی الشروانی علی تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج للعلامة الفہیم ج ۱ ص ۱۰۶

(۲) الفہم لابن قدامہ ج ۱ ص ۲۸۰



والحرية . (۱)

یعنی قاضی کی ولایت صحیح نہیں تھی کہ اس کے اندر شہادت کی شرائط جمع ہو جائیں، کذلکی الہدایہ : یعنی مسلمان ہونا، مکلف ہونا (عاقل ہونا) آزاد ہونا الخ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

وحاصله ان شروط الشهادة من الاسلام والعقل والبلوغ شروط لصحة قولية و لصحة حكمه بعدها . (۲)

علامہ یہ ہے کہ شہادت کی شرائط یعنی اسلام، عقل، بلوغ یہ سب تو لیت قضاہ کی صحت کی، اور تو لیت قضاہ کے بعد فیصلے کے درست ہونے کی بھی شرائط ہیں۔

مندرجہ بالا دلائل اور نصوص کی بنیاد پر مسلمان خاتون کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے شوہر سے نکاح منہج کرنے کے لئے کافروں کی عدالت میں رجوع کرے، اور اگر کوئی مسلمان خاتون ایسا کرے گی تو اس کا نکاح منہج نہیں ہوگا۔ ہاں اگر کسی خاتون کا نکاح شرعی طریقے پر منہج ہو جائے۔ جس کا بیان انشاء اللہ آجائے گا۔ اور قانونی طور پر اس نکاح کے منہج کو تسلیم کرانے کے لئے غیر مسلم عدالت کا سہارا لئے بغیر کوئی سبیل نہ ہو تو اس مقصد کے لئے غیر مسلم عدالت کی طرف رجوع کرنا جائز ہے، اور غیر مسلم عدالت کا فیصلہ شرعاً نکاح کے منہج کے لئے بنیاد نہ ہوگا، بلکہ غیر مسلم عدالت کا فیصلہ قانونی اداروں میں منہج نکاح کو تسلیم کرانے کے لئے ہوگا۔

## دوسرا سوال

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا غیر مسلم ممالک میں "اسلامی مراکز" کے لئے یہ

(۱) فقہی فقہیہ ج ۲ ص ۲۰۷

(۲) رد المحتار ج ۵ ص ۲۰۷

جائز ہے کہ وہ شرعی اسباب کی بنیاد پر مسلمان خواتین کے ان کے شوہروں سے نکاح فسخ کرنے کے لئے شرعی قاضی کے قائم مقام بن جائیں؟..... اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح میں اصل یہ ہے کہ وہ معاملہ شوہر کے اختیار اور قبضہ میں ہوتا ہے۔ لہذا عورت کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے، یا عام حالات میں اپنے شوہر سے اپنا نکاح فسخ کر دے۔ لیکن بعض حالات ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں عورت کے لئے یہ جائز ہوتا ہے کہ وہ اپنا معاملہ شرعی قاضی کے سامنے پیش کرے، اور پھر وہ قاضی اپنی ولایت عامہ کی بنیاد پر اس عورت کا نکاح شوہر سے فسخ کر دے اور اس فسخ نکاح کے لئے کچھ معروف اسباب ہیں، جن میں فقہاء کا اختلاف بھی ہے، مثلاً شوہر کا مفقود ہو جانا، شوہر کا عین یا مجنون ہونا، شوہر کا صحت ہونا کہ بیوی کو خرچ نہیں دیتا ہے، یا بیوی کو تحش سے زیادہ تکلیف دیتا ہے۔ وغیرہ.....

لیکن مذہب حنفی، شافعی اور حنبلی میں یہ ضروری ہے کہ یہ فسخ نکاح شرعی قاضی کی طرف سے ہو۔ اور مجھے ان تینوں مذاہب میں کوئی بات ایسی نہیں ملی جس میں قاضی کے علاوہ کسی اور کو یہ اختیار سونپا گیا ہو، لہذا وہ غیر اسلامی ممالک جن میں شرعی قاضی موجود نہ ہو، ان ممالک میں رہنے والی مسلمان خواتین کی اس مشکل کا حل ان تینوں مذاہب میں موجود نہیں۔ ان چاروں مذاہب میں سے صرف ایک مذہب ایسا ہے جس میں اس مشکل کا حل موجود ہے، وہ ہے مذہب مالکی۔ چنانچہ مذہب مالکی کے فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ جن جگہوں پر ایسا شرعی قاضی موجود نہ ہو جس کے پاس مسلمان اپنے نزاع اور خصومات لے کر جائیں، ان جگہوں پر یہ ممکن

ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت مسلمانوں کے نزاع اور خصومات کو نمٹانے کے لئے شرعی قاضی کے قائم مقام ہو جائے۔ اور فقہاء مالکیہ کی کتابوں میں یہ صراحت موجود ہے کہ یہ حکم تمام معاملات اور خصومات کے لئے عام ہے۔ چنانچہ علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

اعلم ان جماعة المسلمين العادلين يقومون مقام  
الحاكم في ذلك، وفي كل امر يتعلق الوصول فيه الى  
الحاكم أو لكونه غير عادل . (۱)

جان لیں کہ اس معاملے میں عادل مسلمانوں کی ایک جماعت حاکم اور قاضی کے قائم مقام ہو جائے گی، اور ہر اس معاملے میں جس میں حاکم اور قاضی تک پہنچنا محذور ہو، یا وہ حاکم غیر عادل ہو۔

مندرجہ بالا عبارت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ یہ حکم کہ مسلمانوں کی ایک جماعت شرعی قاضی کے قائم مقام ہو جاتی ہے، یہ حکم صرف ان غیر اسلامی ممالک کے لئے نہیں ہے جہاں شرعی قاضی موجود نہ ہو، بلکہ وہ اسلامی ممالک جہاں شرعی قاضی تو موجود ہو، لیکن وہ عادل نہ ہو، وہاں بھی یہی حکم ہے۔ جیسا کہ مندرجہ بالا عبارت سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ مسلمانوں کی جماعت کا قاضی کے قائم مقام ہونا کسی خاص معاملہ اور قضیہ کے ساتھ نہیں، بلکہ یہ قائم مقامی ان تمام قضایا اور معاملات میں ہوگی جن میں حاکم اور قاضی تک پہنچنا محذور اور دشوار ہو۔ اسی لئے ہم فقہاء مالکیہ کو دیکھتے ہیں کہ انہوں نے بہت سے معاملات میں جماعت

مسلمین کے فیصلے کو قاضی کے فیصلے کی طرح معتبر مانا ہے، ان کی بعض عبارات مندرجہ ذیل ہیں۔

چنانچہ علامہ صلاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

ولزوجة المفقود المرفوع للقاضی والوالی والی المراء، و

ألا فلجماعة المسلمين . (۱)

مفقود شوہر کی بیوی اپنا معاملہ قاضی کے پاس، والی کے پاس، اور والی المراء کے پاس لے جائے (اگر یہ نہ ہوں، یا عاقل نہ ہوں) تو ورثہ جماعت المسلمین کے پاس لے جائے۔

حاشیہ العدوی میں ہے :

(لما نھا ترفع امرھا الی الحاكم) المراد بالحاكم القاضی،

كان قاضی انکحة أو غیرھا، وأولی قاضی الجماعة

الوالی، وهو قاضی الشرط، أى السیاسة والی المراء،

أی المدی یاخذ الزکوة، وسموا ولاية المراء لأنهم

یسخرجون عند اجتماع الناس علی المراء، والثلاثة فی

مرتبة واحدة، لكن القاضی أحوط، فان لم تجد المرأة

واحدة ممن ذکر لترفع أمرھا لجماعة المسلمين . (۲)

یعنی وہ خاتون (خس کا شوہر مفقود ہو چکا ہو) اپنا معاملہ حاکم کے پاس لے

جائے، اور حاکم سے مراد قاضی ہے، چاہے وہ قاضی نکاح ہو یا اس کے علاوہ ہو۔

البتہ بہتر یہ ہے کہ وہ پوری جماعت مسلمین کے قاضی اور والی کے پاس لے جائے،

(۱) سرمد الجلیل للخطاب ج: ۴ ص: ۱۵۴

(۲) حاشیہ العدوی ج: ۲ ص: ۱۲۶

اس سے مراد پولیس کا قاضی ہے، یعنی ملکی انتظام کا قاضی ہو، اور والی المیاء ہو، یعنی جو ذکاوت و وسول کرتا ہے، اور ان کو "دلائۃ المیاء" اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ والی اس وقت نکلتے ہیں جب لوگ پانی پر (اس کی تقسیم کے لئے) جمع ہوتے ہیں۔ مندرجہ بالا تینوں افراد ایک درجہ میں ہیں، لیکن قاضی کا ہونا احوط ہے۔ البتہ اگر وہ خاتون مندرجہ بالا تینوں افراد میں سے کسی کو بھی نہ پائے تو پھر اپنا معاملہ "جماعت المسلمین" کے پاس لے جائے۔

الفواکہ الدردانی میں ہے کہ :

لم ينص المصنف على ما ترفع له زوجة المفقود، وقد ذكرنا عن خليل أنه القاضى أو الوالى أو جماعة من المسلمين . (۱)

یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی وضاحت نہیں کی کہ مقتود شوہر کی بیوی اپنا قضیہ کس کے پاس لے کر جائے؟ البتہ ہم نے امام خلیل رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے یہ ذکر کیا تھا کہ وہ خاتون قاضی کے پاس، یا والی کے پاس، یا مسلمانوں کی جماعت کے پاس اپنا معاملہ پیش کرے۔

علامہ ذوق رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

وفال القاضى وغيره من القرويين لو كانت المرأة على موضع لا سلطان فيه لرفعت أمرها إلى صاحبى جيرانها يكشفوا عن غير زوجها، ثم ضربوا له الأجل أربعة أعوام، ثم عدة الرفاة، وتحل للأزواج، لأن فعل

الجماعة في عدم الامام كحكم الامام . (۱)

علامہ قاضی اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات نے فرمایا کہ اگر وہ خاتون جس کا شوہر مفقود ہو چکا ہو، ایسے علاقے میں رہائش پذیر ہو جہاں مسلمانوں کی حکومت نہ ہو، تو وہ خاتون اپنا معاملہ نیک اور صالح پڑوسیوں کے سامنے پیش کرے، وہ لوگ اس کے شوہر کو تلاش کریں، اور پھر چار سال کی مدت انتظار کے لئے مقرر کریں، پھر اس کے بعد عدت وراثت گزارے، اس کے بعد وہ گورت شادی کر کے دوسرے کے لئے حلال ہو جائے گی، اس لئے کہ امام کی عدم موجودگی میں جماعت کا حکم امام کے حکم کی طرح ہے۔

علامہ درودیر رحمۃ اللہ علیہ مسئلہ ایذا، میں فرماتے ہیں :

فالحاصل انه يلزم بعد الاجل بالفیئة، لان امتنع منها أمر  
بالبطلاق، فان امتنع طلق عليه الحاكم أو جماعة

المسلمین . (۲)

خلاصہ یہ ہے کہ ایذا کی مدت گزرنے کے بعد شوہر کو رجوع کرنے کا حکم دیا جائے گا، اگر شوہر رجوع کرنے سے انکار کر دے تو پھر اس کو طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر وہ طلاق دینے سے انکار کر دے تو پھر حاکم طلاق دیدے گا، یا مسلمانوں کی جماعت طلاق دیدے گی۔

نیز صی کی تعین کے مسئلہ میں علامہ درودیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

واستحسن ان المعروف كالتص، كما يقع كثيرًا لأهل

(۱) نتائج الاكلیل لفسر الہامی الخ طبعات ج: ۱ ص: ۱۵۶

(۲) شرح الكبير للدردير ج: ۶ ص: ۱۴۶

البوادى و غيرهم ان يموت الأب و لا يوصى على  
ارلاده اعتماداً على أخ او عم او جد ، و يكفل النصار  
من ذكور ، فلههم البيع بشروطه ، و بعضى ولا ينقض ، و  
ينفى ان يكون ذلك فيمن عرف بالشفقة و حسن  
التربية ، والا فلا بد من حاكم او جماعة المسلمين . (۱)

مستحق یہ ہے کہ "عرف" بہتر لہ "نفس" کے ہے، جیسا کہ اکثر اہل بوادی  
وغیرہ میں یہ عرف ہے کہ اگر باپ کا انتقال ہو جاتا ہے تو وہ بھائی، چچا، اور دادا پر اعتماد  
کرتے ہوئے اپنی اولاد پر کسی غیر کو وصی نہیں بناتا، بلکہ مذکورہ حضرات ان بچوں کی  
کفالت کرتے ہیں، لہذا یہ حضرات ان بچوں کی ضرورت کیلئے شرائط کے ساتھ خرید و  
فروخت کرینگے، البتہ بیچ کو قسم نہیں کریں گے۔ البتہ مناسب یہ ہے کہ متدبرچہ بالابشر  
دوروں میں سے جس میں شفقت اور حسن تربیت معروف ہو، اس کو ان بچوں کا کفیل  
بنایا جائے۔ ورنہ حاکم کو کفیل بنایا جائے، یا مسلمانوں کی جماعت کو بنا دیا جائے۔

اور علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ نے "کفالت بالنفس" کے مسئلہ میں جہاں یہ مسئلہ  
بیان کیا ہے کہ "مضمون" کو "مضمون لہ" کے سپرد کرنا ایسے شہر میں درست ہے جہاں پر  
حاکم موجود ہو، اور جہاں سپرد کرنے سے کفیل بالنفس کی خلاصی ممکن ہو، چنانچہ وہ  
فرماتے ہیں :

قوله "ان كان به حاكم" المراد ان كان ذلك البلد  
الذى احضر اليه يمكن خلاص الحق فيه ، سواء كان فيه  
حاكم أو لم يكن ، و انما فيها جماعة المسلمين . (۲)

(۱) المرجع السابق ج: ۲ ص: ۲۰۱

(۲) حاشیہ للدسوقی ج: ۳ ص: ۲۱۵

ان کے یہ الفاظ "ان مکان بہ حاکم" سے مراد یہ ہے کہ وہ شہر میں جن میں "مضمون" شخص کو حاضر کر دینے سے حق سے دست برداری ممکن ہو، برابر ہے کہ اس شہر میں کوئی حاکم مقرر ہو یا نہ ہو، بلکہ مسلمانوں کی جماعت موجود ہو۔

نیز علامہ دسوتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

من جملة أمر الغائب فسخ نكاحه لعدم النفقة، أو لتصور  
الزوجة بخلو القراش، فلا يفسخ نكاحه إلا القاضي ما لم  
يتعذر الوصول إليه حقيقة أو حكماً، بأن كان يأخذ  
درأهم على الفسخ، وإلا قام مقامه جماعة المسلمين (۱)

غائب شخص کے معاملات میں سے ایک معاملہ "عدم نفقہ کی وجہ سے یا غلو  
قراش کے نتیجے میں بیوی کو ضرر لاحق ہونے کی وجہ سے اس کا نکاح فسخ کرنا ہے"  
لہذا اس غائب کا نکاح قاضی ہی فسخ کرے گا، جب تک کہ قاضی تک پہنچنا حقیقتاً یا  
حکماً مستحضر نہ ہو۔ حکماً مستحضر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فسخ نکاح پر وہ دراہم وصول  
کرتا ہو۔ ورنہ مسلمانوں کی جماعت "قاضی" کے قائم مقام ہو جائے گی۔

مندرجہ بالا عبارات سے ظاہر ہوا کہ فقہ مالکیہ فیصلے کا اختیار جماعت المسلمین  
کی طرف ان تمام امور میں سپرد کر دیے ہیں جن میں "قضاء" کی ضرورت ہوتی  
ہے، اور شرعی عادل قاضی موجود نہیں ہوتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ غیر مسلم ممالک  
میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے علماء مالکیہ کے اس قول میں بڑی غنجائش اور  
وسعت اور آسانی ہے، اور یہ بات معلوم ہے کہ ہمارے اس دور میں غیر مسلم ممالک



کو اپنا وطن بنانے والے مسلمانوں کی تعداد بہت زیادہ ہے، اور ان مسلمانوں کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اپنے معاملات مسلمان ملکوں کی عدالت میں پیش کریں۔ جبکہ آج عدالتوں کی بہت بڑی تعداد شرعی احکام کی پابند نہیں ہے، یہاں تک کہ اسلامی ممالک میں بھی، جبکہ دوسری طرف غیر اسلامی ممالک میں رہنے والی مسلمان خواتین کی مشکلات میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے، چنانچہ وہ خواتین اپنے شوہروں کی طرف سے شدید سختی کا سامنا کرتی ہیں، اور ان ممالک میں ان کے عزیز واقارب بھی نہیں ہوتے، اور شرعاً ان کے لئے یہ بھی جائز نہیں کہ وہ اپنا معاملہ کافر تھجوں کے سامنے لے جائیں۔ اب اگر اس معاملے میں ہم مالکیہ کے قول کو نہ لیں تو اس کے نتیجے میں ناقابل برداشت تکلیف اور مشقت پیش آ جائے گی۔

چنانچہ فقہاء معاصرین کی ایک قابل اعتماد جماعت نے اس معاملے میں ”مالکیہ“ کے قول کو اختیار کیا ہے، اور دیار ہند میں برطانیہ کے تسلط کے دور میں اس قول پر عمل کرنے کی ضرورت پیش آئی تھی، جس وقت کہ غیر ملکی تاجربین نے شرعی عدالتوں پر پابندی لگا دی تھی، اور مسلمانوں کے معاملات کے تعفیہ کے لئے غیر مسلم تھجوں کو مقرر کر دیا گیا تھا، یہاں تک کہ مسلمانوں کے ذاتی اور خصوصی احوال میں بھی (غیر مسلم تھجے فیصلے کرنے لگے) جبکہ ہندوستان میں رہائش پزیر مسلمان کی غالب تعداد حنفی مذہب پر عامل تھی، اس کے باوجود فقہاء حنفیہ نے اس معاملے میں مذہب مالکیہ پر فتویٰ دیا، اور حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب تالیف کی جس کا نام ”الحیلة الساجزة للحلیلة العاجزة“

رکھا، اور اس کتاب کی تالیف کی دوران علماء مالکیہ کے بہت سے اہل الزام کی طرف رجوع کیا، اور پھر مالکیہ کے قول پر فتویٰ دیا کہ اس جیسے ممالک میں مسلمانوں کی جماعت کے لئے قاضی کے قائم مقام ہو کر فتح نکاح کے جواز کے جو شرعی اسباب ہیں ان کی بنیاد پر مسلمان خواتین کے نکاح کو فتح کرنا جائز ہے۔ اور ہندوستان کے تمام علماء نے اس بارے میں ان کی موافقت کی، اور ان علماء کی موافقت ان کی اس کتاب میں موجود ہے۔ (۱)

مالکیہ کے قول، اور موجودہ دور کے جن علماء نے ان سے موافقت کی ہے، اس بنیاد پر میری رائے یہ ہے کہ غیر اسلامی ممالک میں "مراکز اسلامی" کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ اس اہم کام کے لئے مسلمانوں کی ایک جماعت بنا لیں، لیکن اس کام کے لئے ان تمام شرائط کا لحاظ کرنا ضروری ہوگا جو شرعی اعتبار سے ان کے فیصلے کو قبول کرنے کے لئے لازم ہیں۔

فقہاء مالکیہ نے جو کچھ بیان کیا ہے، اس کی روشنی میں ان شرائط کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے :

### مسلمانوں کی جماعت کی تعداد

جو جماعت قاضی کے قائم مقام ہو کر کام کرے گی، اس جماعت کے اشخاص کی تیس میں علماء مالکیہ کے مختلف اقوال ہیں، بعض حضرات اس طرف گئے ہیں کہ اس جماعت کے افراد کی کم از کم تعداد تین ہونی چاہیے، چنانچہ شیخ عیش رحمۃ اللہ

علیہ فرماتے ہیں :

و تعبیر المصنف کفرہ بجماعة یفتنی ان الواحد لا

یکفی و کذا الاثنان، و بہ صرح حج . (۱)

بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ کم از کم تعداد دو ہونی چاہیے، چنانچہ علامہ رد پر رحمۃ اللہ علیہ "الشرح الکبیر" میں فرماتے ہیں :

"و أراد بجماعة المسلمين اثنین عدلین فاکثر"

اس کے تحت علامہ دوسوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

"ظاہرہ ان الواحد من العدول لا یکفی، والذی لم یکرر

عش و شب نقلاً ان الواحد من جماعة المسلمين یکفی"

پھر علامہ رد پر رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہوئے قول فیصل ذکر کیا ہے،

چنانچہ فرمایا کہ :

قولہ : فان لم توجد عدالة فالجمع علی اصلہ، ای لان

زیادة العدد نجبر غلط الشهادة، و ظاہرہ انه یکفی بثلاثة

من غیر العدول، ولا یسلم هذا، بل اذا عدلت العدول

یستکسر من الشہود بحیث یغلب علی الظن الصدق

المتناهی بالعدول کما هو القاعدة . (۲)

اگر اس جماعت کے افراد میں عدالت نہ ہو تو پھر "جمع" اپنی اصل پر رہے

گی (یعنی کم از کم تین افراد ہونا ضروری ہیں) اس لئے کہ تعداد کی زیادتی شہادت کے

اثر پر پائے جانے والے غلط کی تلافی کر دے گی، اس سے ظاہر یہ ہے کہ غیر عدول

میں سے تین کی تعداد کافی ہے۔ لیکن یہ بات تسلیم نہیں کی جائے گی، بلکہ عدالت کے

(۱) منہج الجلیل للشیخ عبدہ بن جابر ۲: ص ۲۸۵

(۲) القدوسی علی الشرح الکبیر ج ۲ ص ۱۵۳

متحد ہونے کی صورت میں شہود کی کثرت اتنی ہونی چاہئے کہ ان کے سچے ہونے کا ظن غالب ہو، جیسا کہ قاعدہ ہے۔

لہذا احوط یہ ہے کہ جماعت المسلمین کی تعداد تین سے کم نہ ہو۔ اذلا اس لئے تاکہ اختلاف باقی نہ رہے۔ ثانیاً اس لئے کہ ان افراد میں عدالت کی کمی کی صورت میں چونکہ تعداد کی کثرت واجب ہے، حتیٰ کہ ان لوگوں کے نزدیک بھی جو ایک اور رو کی تعداد پر اکتفاء کرنے کے قائل ہیں، جیسا کہ ماسبق میں علامہ وردیر اور علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارات گزر چکیں۔ ثالثاً اس لئے کہ تین کی تعداد پر اعتماد زیادہ ہے، خاص طور پر ہمارے زمانے میں، اس لئے کہ فیصلہ میں صرف ایک آدمی کی رائے بعض اوقات تہمت تک پہنچا دیتی ہے۔ اور اس لئے بھی کہ لفظ "جماعت" کا ظاہر تین کے عدد کا تقاضہ کر رہا ہے۔

## جماعت المسلمین کے اوصاف

جہاں تک جماعت المسلمین کے افراد کی قابلیت اور علمی استعداد کا تعلق ہے، تو فقہاء مالکیہ نے "عدالت" کے علاوہ کسی اور قابلیت کا ذکر نہیں کیا، اور یہ بھی شرط نہیں لگائی کہ وہ افراد ہمیشہ علماء میں سے ہوں۔ لیکن بدیہی بات ہے کہ جو معاملہ اس جماعت کے سامنے پیش ہو، اس کے بارے میں شرعی احکام کا علم اس جماعت کو ہونا ضروری ہے۔ مثلاً اگر وہ جماعت نکاحوں کے بارے میں فیصلے کرتی ہو تو اس جماعت کو ان کے شرعی اسباب کا علم ہونا ضروری ہے جو نکاح کے فسخ کے لئے ضروری ہیں، اور نکاح کو برقرار رکھنے کے لئے شرعی طریقوں کا علم ہونا ضروری

ہے، اور اس سے متعلق دوسرے مسائل کا جاننا ضروری ہے۔

اس وجہ سے مناسب یہ ہے کہ وہ جماعت علماء شریعت پر مشتمل ہونی چاہیے، اور اگر علماء کی مطلوبہ تعداد میسر نہ ہو تو اس جماعت کا ایک ممبر ضرور عالم ہونا چاہیے، ورنہ کم از کم اس جماعت کے ارکان تائبین اعتماد علماء سے شریعت کے ان احکام کا علم ضرور حاصل کر لیں جن کی ان کو ضرورت پیش آتی ہو۔ یا وہ حضرات کسی معاملہ میں فیصلہ کرنے سے پہلے اس معاملے کے بارے میں فقہاء اور علماء سے ضرور استفتاء کر لیں۔

## جماعت کے ارکان کے اختلاف کی صورت میں عمل

اگر وہ جماعت المسلمین میں افراد پر مشتمل ہو تو کیا ان کے درمیان اختلاف کی صورت میں اظہار کی بنیاد پر فیصلہ صادر کر سکتے ہیں؟ فقہاء مالکیہ کی کتابوں میں نے نہیں دیکھا کہ اس مسئلہ سے تعرض کی ہو، لیکن انکی عبارات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت المسلمین کو فیصلہ تمام ارکان کے اتفاق سے صادر ہوگا، ”حکمین“ کے بارے میں ان حضرات کے قول پر قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے۔ چنانچہ المدونۃ الکبریٰ میں ہے

قلت : فلو أنهما اختلفا فطلق أحدهما ولم يطلق الآخر،

فقال : إذا لا يكون هناك فراق، لأن الي صحلي واحد

منهما ما الي صاحبه باجتماعهما عليه . (۱)

میں نے کہا اگر ”حکمین“ میں اختلاف ہو جائے، ایک حکم طلاق دیدے۔

اور دوسرا حکم طلاق نہ دے (تو کیا حکم ہے؟) انہوں نے جواب میں فرمایا: اس صورت میں میاں بیوی کے درمیان تفریق نہ ہوگی۔

علامہ باری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و لو حکما جماعة فانفقوا على حكم انفذوه و قضاوا به  
جائز، قاله ابن كنانة في المجموعه : و وجه ذلك انهما  
اذا رخصا بحكم رجلين أو رجائ فلا يلزمهما حكم بعض  
دون بعض . (۱)

اگر دو آدمیوں نے کسی معاملے میں ایک جماعت کو حکم بنایا، اور وہ جماعت کسی فیصلہ پر متفق ہو گئی، اور اس فیصلہ کو نافذ کر دیا، اور اس کے مطابق فیصلہ کر دیا تو یہ جائز ہے۔ ابن کنانہ نے مجموعہ میں فرمایا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ دونوں دو آدمیوں کے حکم بنانے پر یا دوسرے زیادہ آدمیوں کے حکم بنانے پر راضی ہوئے تو پھر ان میں سے بعض افراد کا فیصلہ ان کے لئے لازم نہ ہوگا۔

اگر ہم "جماعت المسلمین" کے مسئلے کو "حکمین" کے مسئلے پر قیاس کریں، یا "حکمین" کی جماعت پر قیاس کریں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ "جماعت المسلمین" کا فیصلہ اس وقت نافذ ہوگا جب وہ فیصلہ تمام ارکان کے اتفاق سے صادر ہو، اور اگر ارکان کے درمیان فیصلے میں اختلاف ہو تو وہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ لیکن جب ہم آج کے دور کے فیصلوں کے عرف کو دیکھتے ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ انصافیت کی بنیاد پر فیصلے کے نفاذ کو معتبر مانا جاتا ہے، اگر جموں کی ایک جماعت کو کوئی معاملہ سونپا جائے تو ظاہر یہ

ہے کہ اعلیٰیت کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہوگا۔ اور ”جماعت المسلمین“ بھی جنوں کی ایک جماعت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ بہر حال اس مسئلہ پر مزید غور و خوض کے لئے یہ مسئلہ موجودہ دور کے فقہاء کے سامنے پیش کیا جا رہا ہے۔

### فسخ نکاح میں ”جماعت المسلمین“ کا اختیار

جو کچھ ہم نے اوپر ذکر کیا، اس کی روشنی میں یہ بات سامنے آئی کہ وہ مسلمان خواتین جو غیر اسلامی ملکوں میں رہائش پذیر ہیں، اور وہ اپنا نکاح فسخ کرنا چاہتی ہیں، تو ان کیلئے پھنکارے کا صحیح راستہ یہ ہے کہ وہ اس جماعت کی طرف رجوع کریں جو اس غرض کے لئے اس ملک میں علماء کی جانب سے یا ”مراکز اسلامی“ کی جانب سے بنائی گئی ہے، اور یہ جماعت اس سلسلے میں وہ تمام اقدامات جو شرعی اعتبار سے لازم ہیں، ان کو اختیار کرے، اور تمام ضروری اقدامات کرنے کے بعد، اور اس بات کی یقین دہانی کے بعد کہ فسخ نکاح کو جائز قرار دینے کے تمام شرعی اسباب پائے جا رہے ہیں، اس جماعت کے لئے یہ جائز ہوگا کہ یا تو اس خاتون کا نکاح فسخ کر دے، یا شوہر کی طرف سے تائب بن کر اس خاتون کو طلاق دیدے، یا شوہر کے مفقود ہونے کی صورت میں شوہر کی موت کا فیصلہ کر دے، جیسا کہ کتب فقہ میں تفصیلات موجود ہیں، اور اس جماعت کا فیصلہ شرعی اعتبار سے معتبر مانا جائے گا، اور حکومت گزارنے کے بعد اس خاتون کے لئے دوسرے شوہر سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ چونکہ جماعت کا یہ فیصلہ طبر اسلامی ممالک میں قانونی اعتبار سے معتبر نہیں مانا جائے گا، اس لئے ”جماعت المسلمین“ کی طرف سے فسخ نکاح کے فیصلے کے بعد

اس خاتون کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا معاملہ اس ملک کی عدالت میں پیش کرے، اور وہاں سے طلاق یا فسخ نکاح کا فیصلہ حاصل کرائے۔ وہ خاتون عدالت کی طرف رجوع اس لئے نہیں کرے گی کہ عدالت کی طرف رجوع کرنا فسخ شرعی کا حصہ ہے، بلکہ ان مشکلات سے بچنے کے لئے جو سابق شوہر سے فسخ نکاح کو قانونی حیثیت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے اس خاتون کو پیش آسکتی ہیں۔

اگر کسی خاتون کو غیر مسلم عدالت کی طرف سے طلاق مل جائے تو وہ طلاق شرعاً معتبر نہ ہوگی، لیکن اگر وہ خاتون اپنی طلاق کی تکمیل کے لئے ”مرکز اسلامی“ کی طرف (یا جماعت المسلمین کی طرف) رجوع کرے تو لازماً مرکز اسلامی اس بات کی یقین دہانی حاصل کرے کہ آیا فسخ نکاح کو جائز قرار دینے کے لئے یہاں شرعی اسباب موجود ہیں یا نہیں؟ اگر وہاں فسخ نکاح کو جائز قرار دینے کے لئے کوئی سبب شرعی موجود نہ ہو تو پھر ”مرکز اسلامی“ (یا جماعت المسلمین) کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ عدالت کے فیصلے کو برقرار رکھے یا اس خاتون کا نکاح فسخ کر دے۔ البتہ اگر فسخ نکاح کے لئے شرعی سبب موجود ہو، مثلاً یہ کہ شوہر مفقود ہے، یا عین ہے، یا مجنون ہے، یا حصت ہے، یا ان کے علاوہ اسباب فسخ نکاح میں سے کوئی سبب موجود ہو جو کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں، تو مرکز اسلامی پر لازم ہوگا کہ وہ نئے سرے سے تمام عدالتی اقدامات کرے، اور اس بارے میں تمام شرعی تقاضوں کے پائے جانے کی یقین دہانی کے بعد فسخ نکاح کا فیصلہ کرے، اور مرکز اسلامی کے لئے صرف وہاں کی عدالت کے فیصلے کو جاری رکھنے پر اکتفا کرنا جائز نہیں۔



# اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ

اچھا سلوک کرنے کا حکم

(۴)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ مسکن

میمن اسلامک پبلیشرز

(۳) اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کا حکم  
 یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ”سنتہ الاحکام الشرعیۃ فی علاقہ  
 المسلمین بغیر ہم“ کے عنوان سے رابطہ عالم اسلامی کے تیسرے  
 اجلاس منعقدہ مکہ المکرمہ، سعودی عرب، تاریخ ۳ تا ۲۲ فروری  
 ۲۰۰۰ء میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا۔ یہ مقالہ ’مباحثات فی  
 فضائل فقہیہ معاصرہ‘ کی جلد ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ

### اچھا سلوک کرنے کا شرعی حکم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا و  
مولانا محمد والنبي الامين، وعلى آله واصحابه  
اجمعين، وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين .  
اما بعد :

یہ مقالہ ”مسلم علاقوں میں غیر مسلموں کے ساتھ شرعی احکام کی اعلیٰ نظرئی“ کے بیان پر مشتمل ہے، خاص طور پر وہ احکام جو ملکی تعلقات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ”اسلام“ پوری انسانیت کو صرف ایک اللہ پر ایمان لانے اور تمام انبیاء پر اور تمام رسولوں پر اور قیامت کے دن پر ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے، اور زندگی کے تمام معاملات اور حالات میں اللہ کی شریعت پر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے، لیکن ”اسلام“ ان چیزوں پر ایمان لانے کے لئے کسی پر جبر واکراہ نہیں کرتا، بلکہ دعوت کے طریقے پر اور اعلیٰ اسالیب سے دلائل قائم کر کے عقبتوں کی روشنی میں یہ کام انجام دیتا ہے، اور شک و شبہات دور کرتے ہوئے یہ کام انجام دیتا ہے، تاکہ جس شخص کا اسلام لانے کا ارادہ ہو، اس کے سامنے حق ظاہر ہو جائے۔

اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے :

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ  
بِالْعَاقِبَاتِ وَيَكُفِّرْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَغْنَىٰ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ  
لَا يُغْلَبُهَا اللَّهُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ .  
(آل عمران: ۶۰)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ”اسلام“ ایمان اور کفر کے درمیان تفریق کرتا ہے، اس حیثیت سے کہ ”ایمان“ اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کی رضا مندی کا سبب ہے، نیز اس کا بدلہ و نعمت ہے جو اللہ تعالیٰ نے آخرت کی ابدی زندگی میں ایمان والے بندوں کے لئے تیار کی ہے۔ جبکہ ”کفر“ اللہ تعالیٰ کی ناراضگی اور آخرت میں اللہ کے عذاب کا سبب ہے۔ اور ”ایمان“ اللہ تعالیٰ کو پسند ہے، جبکہ ”کفر“ اللہ تعالیٰ کو نا پسند ہے۔ لہذا اعلیٰ بات یہ ہے کہ مومن اور غیر مومن اللہ تعالیٰ کی نظر میں برابر نہیں ہو سکتے، اور اسی طرح مومن اور غیر مومن آپس میں درست اور رول نہیں ہو سکتے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرُونَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ .  
(آل عمران: ۶۸)

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ  
يَتَّبِعُهُمُ الْوِلَاءُ يُبْغِضُوا إِلَيْكُمْ وَاللَّهُ يَبْغِضُ إِلَيْكُمْ . (المائدة: ۵۱)

لیکن نا پسند یہ چیز ”کفر“ اور ”عدم ایمان“ ہے، اور وہ اعمال نا پسند یہ ہیں جو ایمان کے متحقی کے خلاف ہیں، لیکن کفار اور غیر مسلم اپنی ذات کے اعتبار سے نا پسند یہ نہیں، اگر ان کی ذات نا پسند یہ ہو تو اسلام لانے کی رحمت ہی ان کی



”اسلام“ ان کے انسانی حقوق اور شہری حقوق کا اعتراف کرتا ہے اور ان حقوق کے بارے میں ان کے اور مسلمانوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رہتا، سوائے ان لوگوں کے جو اللہ کی زمین میں اللہ تعالیٰ کی شریعت نافذ کرنے میں خلل انداز ہوں۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

من قتل معاهدا ثم يرح راحة الجنة، و ان ربحها يوجد  
من مسيرة اربعين عاما . (۱)

یعنی جو شخص کسی معاہدہ کی کو قتل کرے وہ جنت کی خوشبو بھی نہیں پائے گا، جبکہ جنت کی خوشبو چالیس سال کی مسافت تک آئے گی۔

ایک اور حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

من قتل معاهدا لم يرح راحة الجنة . (۲)

جو شخص معاہدہ کو وقت کے بغیر قتل کر دے اللہ تعالیٰ اس پر جنت حرام کر دے گا۔

علامہ ابن کثیر جزیری رحمۃ اللہ علیہ اس بھی تخریج میں فرماتے ہیں :

كنه الامر : رفته و حقیقتہ، والمراد به هنا وقت . (۳)

”کنہ“ سے مراد وقت اور حقیقت ہے، اور یہاں پر کنہ سے مراد ”وقت“ ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

من قتل نفسا معاهدة له ذمة الله و ذمة رسوله، فقد اخلع

بسلمة الله فلا يرح راحة الجنة، و ان ربحها ثبوحد من

(۱) صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب الذم من قتل معاهداً

(۲) ابو داؤد، کتاب الجہاد، باب فی قولہ للمعاهد

(۳) سلح الأصول لا من کلمہ، ج ۶، ص ۶۰۰

مسبورة مسيحين عوفيا، (۱)

جو شخص ایسے معاہدہ نفس کو قتل کر دے جس کے لئے اللہ تعالیٰ اور اللہ تعالیٰ کے رسول کا رہے، اس نے اللہ کے عہد کو توڑ دیا، ایسا شخص جنت کی خوشبو نہیں پائے گا جبکہ جنت کی خوشبو ستر سال کی مسافت تک پائی جائے گی۔

ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا، آپ نے فرمایا :

الَا مِنْ ظَلَمٍ مَعَاذًا، أَوْ انْتَقَصَ أَوْ كَلَفَهُ لَوْ قَطَّ طَالَعَهُ، أَوْ اخَذَ

مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طَلَبٍ نَفْسٍ فَإِنَّا حَاجِبِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (۲)

خبردار! جو شخص کسی معاہدہ ذمی کے ساتھ ظلم کرے، یا اس کے حق کو کم کرے، اور اس کی طاقت سے زیادہ کا اس کو مکلف کرے، یا اس کی کوئی چیز اس کی خوش دلی کے بغیر لے لے تو قیامت کے روز میں اس کی طرف سے دلیل میں غالب آنے والا ہوں گا۔

جیسا کہ ایک دوسری حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ :

مَنْ آذَى ذِمِّيًّا لَأَنَا خَصْمُهُ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصْمُهُ

يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (۳)

(۱) ترمذی، کتاب الفہم، باب ما جاء من قتل نفسا معاهدة، حدیث نمبر ۶۰۳-۶۱۱

(۲) نوادر، کتاب الفہم والاموال، باب من قتل ذمیاً، حدیث نمبر ۳۰۶۱، فی مسند مسند احمد لابن

(۳) مصرعہ المستطاب، کتاب الفہم والاموال، باب من قتل ذمیاً، حدیث نمبر ۳۰۶۱، فی مسند مسند احمد لابن

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کسی ذی کو تکلیف پہنچائے تو میں اس کی طرف سے قسم بنوں گا، اور جس کی طرف سے میں قسم بنوں گا تو قیامت کے روز اس سے جھگڑا کروں گا۔

اور علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک حدیث بیان کی ہے، جس کی نسبت حضور اقدس صلی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے کہ آپ نے فرمایا :

لَمَّا قَبِلُوا عَقْدَ اللِّمَةِ فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ لَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَ عَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ . (۱)

یعنی کفار اگر عقد زمر کو قبول کر لیں تو ان کو بتادو کہ ان کے وہی حقوق ہیں جو مسلمانوں کے حقوق ہیں، اور ان پر وہی ذمہ داریاں ہیں، جو ذمہ داریاں مسلمانوں پر ہیں۔

یہ حدیث اگرچہ حدیث کی مشہور کتابوں میں مجھے نہیں ملی، لیکن اس حدیث کے صحیح صحیح ہیں، اور فقہاء کے نزدیک شرعاً معتبر ہے، جیسا کہ فقہ رب آجائے گا۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء راشدین فیر مسلمین میں سے اہل ذمہ کی حقوق کی حفاظت کا بہت اہتمام فرمایا کرتے تھے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اہل ذمہ کے حالات کا جائزہ لیتے رہتے تھے، اور مسلمانوں کو اس بات کی تاکید فرمایا کرتے تھے کہ وہ اہل ذمہ کو تکلیف نہ دیں۔ چنانچہ امام طبری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بصرہ کے وفد سے فرمایا :



لعل المسلمين يفضلون الى اهل الذمة بأذى؟

”شاید مسلمان ذمیوں کو تکلیف پہنچاتے ہیں“

جواب میں انہوں نے کہا :

لا لعلم الا الولاء (۱)

”ہمیں تو صرف حقوق کی ادائیگی کا علم ہے“

بہر حال اہل ذمہ کے حقوق کی ادائیگی حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ

عنه کی وفات سے پہلے ان کے مقاصد میں سے سب سے بڑا مقصد تھا، چنانچہ وہ

وصیت جو انہوں نے اپنے بعد آنے والے خلیفہ کے لئے کی، دنیا سے رخصت

ہوتے وقت بھی اس کی تاکید سے غافل نہیں ہوئے، چنانچہ ان کے وصیت میں سے

ہے کہ انہوں نے فرمایا :

و اوصیہ بدمۃ اللہ و ذمۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم ان یوفی لهم بمعہدہم، و ان یقاتل من ورائہم، و لا

یکلفوا الا طاعتہم۔ (۲)

اور میں اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ کی وجہ سے یہ وصیت

کرتا ہوں کہ ان کے عہد کے مطابق ان کے حقوق ادا کرو گے، اور ان کی حفاظت

کے لئے قتال کرو گے، اور ان کی طاقت سے زیادہ ان کو تکلیف نہیں دو گے۔

حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا :

(۱) تاریخ الخلفاء ج ۱ ص ۲۱۸

(۲) بخاری، کتاب النکاح، باب نكاح الذمۃ والاتحاد علی عثمان رضی اللہ عنہ، حدیث نمبر: ۱۳۷۰

انما بشرأ عقد الذمة لكون أموالهم كأموالنا و معاملهم  
كمعاملنا . (۱)

انہوں نے عقد ذمہ کو اس لئے قبول کیا ہے تاکہ ان کے مال ہمارے مالوں  
کی طرح، اور ان کی جان ہماری جانوں کی طرح ہو جائیں۔

مندرجہ بالا اصول کی بناء پر فقہاء مسلمین نے اس کی صراحت کی ہے کہ  
مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ اہل ذمہ سے ظلم دور کریں گے، اور ان کی حفاظت کریں  
گے، چنانچہ امام محمد بن حسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

لأن المسلمين حين اضطوهم الذمة فقد التزموا دفع  
الظلم عنهم، وهم صاروا من أهل دار الاسلام . (۲)

اس لئے کہ مسلمانوں نے جب ذمیوں کو ذمہ اور حدود یا تو انہوں نے ان  
سے ظلم کے دفع کا التزام کر لیا، اور اب ذمی "اہل دارالاسلام" ہو گئے۔

اور فقہاء مسلمین نے ہمیشہ حکام کو اس بات کی تاکید کی ہے کہ ان کے ساتھ  
اچھا سلوک کریں، اور ان کے حالات کی نگرانی کریں۔ چنانچہ امام ابو یوسف  
رحمۃ اللہ علیہ بادشاہ ہارون رشید کو وصیت کرتے ہیں، اور غیر مسلم ذمیوں کے بارے  
میں ان سے فرماتے ہیں :

وقد ينبغي يا امير المؤمنين ايدك الله أن تتقدم بالرفق  
بماهل ذمة نبيك و ابن عمك محمد صلى الله عليه

(۱) بدائع الصنيع للکاتبی ج ۷ ص ۱۱۱۰

(۲) شرح الفکر للرحمنی ج ۱ ص ۱۶۰ طبع دائرة المعارف سنہ ۱۲۳۰، وراجع انشا کتب

لام للنشر ج ۱ ص ۱۱۷-۱۲۸، و السیلاب ج ۲ ص ۲۷۲، و کشاف القناع ج ۱ ص ۱۲۹

و مسلم و المتغصا لهم حتى لا يظلموا ولا يظفوا ولا  
يكلفوا فوق طاقتهم (۱)

اے امیر المؤمنین! اللہ تعالیٰ آپ کی مدد کرے، آپ کے لئے مناسب ہے  
ہے کہ وہ اہل ذمہ جو آپ کے نبی اور آپ کے چچا کے بیٹے جناب محمد رسول اللہ صلی  
اللہ علیہ وسلم کے ذمہ ہیں، ان کے ساتھ نرمی سے پیش آئے اور ان کا خیال کرنا،  
تا کہ ان پر ظلم نہ ہو جائے، اور ان کو ایذا و موت دینا، اور ان کو کسی ایسے کام کرنے کا  
مکلف مت بنانا جس کی ان کے اندر طاقت نہ ہو۔

امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کو جب یہ اطلاع ملی کہ جبل لبنان کے رہنے والے  
بعض ذمی امیر المؤمنین کی اطاعت سے نکل گئے ہیں، اور انہوں نے ناپسندیدہ اختیار  
کر لیا ہے، اس زمانے میں شام پر صالح بن علی کی حکومت تھی، جو صہابی حکومت کے  
ایک سکران تھے، انہوں نے جبل لبنان کے تمام ذمیوں سے لڑائی کی، اور ان کو جلا  
وطن کر دیا۔ اس وقت حضرت امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک طویل خط لکھا، جس  
میں ان کے اس عمل پر ان کو ملامت کی۔ اس خط کی عبارت درج ذیل ہے :

وقد كان من اجلاء اهل الذمة من اهل جبل لبنان، مما لم  
يسكن لعمال عليه خروج من خرج منهم، ولم تطبق عليه  
ماعتهم، فقتل منهم طائفة، ورجع بقيةهم الي قراهم،  
فكيف تولد عامة بعمل خاصة؟ فيخرجون من ديارهم  
واموالهم؟ وقد بلغنا ان من حكم الله عز وجل ان لا يأخذ  
العامة بعمل الخاصة..... من كانت له حرمه في دمه

لله في ماله و المحدث عليه مثلها، فانهم ليسوا بعبيد  
فكسبوا من تحويلهم من بلد الى بلد في سعة، و لكنهم  
أحرار - (۱)

جبل لبنان کے رہنے والے ذمیوں کو جلا وطن کیا گیا، جبکہ ان ذمیوں میں  
ایسے بھی تھے جو امیر المؤمنین کی اطاعت سے نکلنے والوں میں شامل نہیں تھے، جو اپنی  
جماعت کے ساتھ متفق نہیں تھے، چنانچہ ان میں سے ایک جماعت کو قتل کیا گیا، اور  
باقی لوگ اپنی ہستی کی طرف لوٹ گئے، تو خاص لوگوں کے برے عمل کی وجہ سے تمام  
لوگوں سے کیسے مواخذہ کیا جاسکتا ہے؟ کہ ان کو ان کے گھروں سے اور ان کے  
مالوں سے لال دیا گیا، اور چٹک ہمارے پاس یہ بات پہنچی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم یہ  
ہے کہ خاص لوگوں کے عمل کی بنیاد پر تمام لوگوں سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا.....  
جس شخص کی جان کی حرمت ہے، اس کے مال کی بھی حرمت ہے، اور مال میں بھی  
جان کے مثل انصاف کیا جائے گا، کیونکہ وہ کوئی غلام نہیں ہیں کہ ان کو ایک شہر سے  
دوسرے شہر کی طرف منتقل کرنے کی گنجائش ہو، بلکہ وہ لوگ آزاد ہیں۔

امام ابو عبیدہ قاسم بن سلام رحمۃ اللہ علیہ نے بہت سی مثالیں ذکر کی ہیں، جو  
غیر مسلم ذمیوں کے معاملے میں مسلمانوں کی احتیاط پر دلالت کرتی ہیں، اور ان کے  
اموال سے فائدہ اٹھانے سے احتراز پر دلالت کر رہی ہیں، اگرچہ وہ ان اشیاء میں  
سے ہوں کہ عرف عام میں ان کے مالکوں کی طرف سے توسیع پائی جاتی ہو، ہم ان  
میں سے بعض مثالیں یہاں نقل کرتے ہیں۔

(۱) کتاب الاموال لاہی ص ۱۱۸، المرقۃ نمبر ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵،

(۱) حضرت ابو امامہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آپ سے سوال کیا، اور کہا کہ ہم ذمیوں کے پاس سے گزرتے ہیں تو ہم ان سے کچھ نہ یا اور کوئی چیز لے لیتے ہیں؟ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے جواب دیا کہ ان کے ”ذمہ“ کی وجہ سے تمہارے لئے ان کی کوئی چیز حلال نہیں، مگر وہ چیز جس پر تم نے ان سے صلح کی ہو۔

(۲) حضرت مصدق رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے سوال کیا کہ ہم ذمیوں کی زمین میں چلتے ہیں تو ہم ان سے کچھ لے لیتے ہیں؟ انہوں نے پوچھا کہ بغیر قیمت کے؟ میں نے کہا کہ ہاں، بغیر قیمت کے لے لیتے ہیں، انہوں نے پوچھا کہ ایسی چیز کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟ میں نے کہا کہ ہم اس کو حلال سمجھتے ہیں، اور اس کے استعمال میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتے، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا: تم وہی بات کہتے ہو جو اہل کتاب نے کہی تھی :

لَيْسَ عَلَيْنَا لِي الْأَمْتِينَ مَسْئِلَةٌ، وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبُ

(ابن عمر: ۷۵)

وَعَلَمُ يَقْتُلُونَهُ

(۳) حضرت طلحہ بن مصرف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارشاد فرمایا: تین افراد پر امارت کیلئے تین قدم بھی مت چلو، ذی اور معاہدہ کے مال میں سے سوئی کے برابر یا اس سے زیادہ مال لیکر اسکے مال میں کمی کرنے کیلئے تین قدم مت چلو، امام المسلمین کو دھوکہ دیکر بغاوت کرنے کیلئے تین قدم مت چلو۔

(۴) یحییٰ بن ابی کثیر رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ابو عبد

اللہ سواۓ سعد نے فرمایا: ابو عبد الرحمن سے مروی ہے، ابو عبیدہ کو اس بارے میں شک ہو گیا۔ فرمایا کہ میں حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ سفر میں تھا، ایک باغ کے پاس ہم پہنچے تو رات کی تاریکی نے ہمیں گھیر لیا۔ دوسری حدیث میں یہ الفاظ ہیں کہ: ذمیوں میں سے کسی ذی کے باغ کے پاس پہنچے تو رات آگئی۔ ہم نے اس باغ کے مالک کو تلاش کیا، دو مالک ہمیں نہیں ملا، تو حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: اگر تم کو یہ بات خوش کرتی ہے کہ تم کل قیامت کے روز اللہ تعالیٰ سے مسلمان ہونے کی حالت ملاقات کرو، تو اس باغ میں سے کسی چیز کی کمی مت کرنا۔ راوی فرماتے ہیں کہ ہم نے رات بھوکے ہونے کی حالت میں گزاری، حتیٰ کے صبح ہو گئی۔

(۵) حضرت ولید بن مسلم حضرت سعید بن عبد العزیز رحمۃ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ حضرت ابو الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب سفر کے دوران ذمیوں کی کسی ہستی میں اترتے تو سوائے اس کے کہ ان کے یہاں پانی پی لیں، اور ان کے سایہ سے فائدہ اٹھالیں، اور ان کے چراگاہوں میں اپنے جانوروں کو چرا لیں، اس کے علاوہ کوئی چیز ان سے نہ لیتے، اور ان چیزوں کے عوض بھی ان کو کوئی چیز یا پیسے دینے کا حکم دیتے۔

(۶) حضرت ولید حضرت عثمان بن ابی عامر سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا کہ ایک مرتبہ حضرت عباد بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک گاؤں کے پاس سے گزرے، جس کو "دمر" کہا جاتا تھا، اور یہ "غوطہ" کی بستیوں میں سے ایک بستی تھی، آپ نے اپنے غلام کو حکم دیا کہ "بردی" کے کنارے ہموار زمین سے ایک مسواک لے آؤ، جب وہ غلام جانے لگا تو آپ نے کہا کہ واپس

آکر، دیکھو! وہ مسواک ٹھن دے کر لانا، اس لئے کہ وہ مسواک مغریب سوکھ جائے گی، اور سوکھنے کے نتیجے میں وہ حطب بن جائے گی جو ٹھن کے ذریعہ فروخت کی جاتی ہے۔

(۷) حضرت ولید فرماتے ہیں کہ امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے اس شخص سے فرمایا جو ایک غزوہ میں جائے گا اور وہ کر رہا تھا کہ کسی کھیت کو مت روندنا، اور امام کی اجازت کے بغیر کسی بلندی پر مت چڑھنا، اور انہوں کی گھاس لینے سے بھی پرہیز کرنا (کہیں ایسا نہ ہو) تم بعد میں کبھ میں نمازی ہوں۔ راوی فرماتے ہیں کہ پھر ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ملاقات کی تو انہوں نے بھی اس شخص سے یہی الفاظ کہے۔

(۸) حضرت ولید بن مسلم، خالد بن یزید بن مالک سے، وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ مسلمانوں نے مقام "جانبہ" کا سفر کیا، ان میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے، ذبیحوں میں سے ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آیا، اور آکر اطلاع دی کہ لوگوں نے ان کے انگوڑے توڑنے میں جلدی کی ہے، آپ باہر نکلے تو آپ کے اصحاب میں ایک شخص سے ملاقات ہوئی، جو ایک ڈھال اٹھائے ہوئے تھے، اور اس ڈھال پر انگوڑے تھے، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان صاحب سے کہا: تم بھی؟ (کیا تم بھی انگوڑے توڑنے والوں میں ہو گئے) ان صاحب نے کہا: اے امیر المؤمنین! میں بھوک لگی ہوئی تھی، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ دایس تشریف لائے، اور انگوڑے مالک کو

انگوڑی قیمت ادا کرنے کا حکم جاری کر دیا۔ (۱)

ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک بوڑھے یہودی کے پاس سے گزرے جو لوگوں سے سوال کر رہا تھا، آپ نے اس کا ہاتھ پکڑا، اور اپنے گھر لے آئے، اور اپنے ذاتی مال میں سے اس کو کچھ دیا، اور پھر اس کو بیت المال کے خازن کے پاس بھیجا، اور اس سے کہا کہ اس کو دیکھو، اور جزیہ دینے والوں کو دیکھو۔ اللہ کی قسم! اگر ہم نے ان کی جوانی کے زمانے میں ان کا جزیہ کیا کیا، اور پھر بڑھاپے میں ہم ان کو ذلیل کر دیں تو یہ ہم نے انصاف نہیں کیا۔ اور یہ صدقات تو فُقراء اور مساکین کے لئے ہیں، فُقراء تو مسلمان ہیں، اور یہ ذی جوائل کتاب میں سے ہیں، مساکین میں داخل ہیں، پھر آپ نے اس سے جزیہ اور ٹیکس ختم کر دیے۔ (۲)

جہاں تک دوسرے ممالک کے غیر مسلمین کا تعلق ہے، تو ان کے ساتھ تعلقات حالت امن اور حالت جنگ کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں:

### حالت امن میں غیر مسلم ممالک کے ساتھ تعلقات

غیر مسلم ممالک کے ساتھ مصالحت اور امن پسندی رکھنا اگر مسلمانوں کی مصلحت سے متعارض نہ ہو تو وہ بغیر قرآنی سے مشروع اور جائز ہے، قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاخْلُفْ لَهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ (الاحزاب: ۲۶)

(۱) صحیح البخاری ج ۲ ص ۲۵۱، مسند ابی یوسف ص ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴



”اور اگر وہ صلح کی طرف جھکیں، تو بھی صلح کی طرف جھک جاؤ اور اللہ پر بھروسہ رکھو“  
حالت امن میں یہ تعلقات عدل و انصاف، مساوات، تعاون علی الخیر اور دفع شرکی بنیاد پر مبنی ہیں۔

## (۱) عدل و انصاف

جہاں تک عدل و انصاف کا تعلق ہے تو یہ تمام مسلمانوں سے ہر حالت میں مطلوب ہے۔

اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ هَذَا آيَةُ اللَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أُولَ الَّذِينَ وَالُوا الَّذِينَ وَالَ الْفَرِيقَيْنِ - (نساء: ۱۳۵)

”اے ایمان والو! عدل و انصاف پر مضبوطی سے جم جانے والے اور خوشنودی مولا کے لئے سچی گواہی دیجئے واسلے بن جاؤ، اگرچہ وہ خود تمہارے اپنے خلاف ہو، یا تمہارے ماں باپ یا رشتہ داروں کے“

قرآن کریم میں دوسری جگہ پر اس آیت پر تفسیر آتی ہے کہ کسی قوم کے ساتھ بغض اور عداوت مسلمانوں کو اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ مسلمان اس قوم کے ساتھ عدل و انصاف کے خلاف سلوک کریں۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۖ اعْبُدُوا اللَّهَ مخلصاً أَكْرَبَ لِلْمُتَّقِينَ - (نساء: ۸)

”اے ایمان والو! تم اللہ کی خاطر حق پر قائم ہو جاؤ، سچ اور انصاف کے ساتھ گواہی دینے والے بن جاؤ، کسی قوم کی عداوت تمہیں خلاف عدل پر آمادہ نہ کرے، عدل کیا کرو، وہ (عدل) پر ہیز گاری کے زیادہ قریب ہے۔“

اور اللہ تعالیٰ نے خاص صفت کے ساتھ اس کی تاکید فرمائی کہ عدل اور انصاف ہر مسلمان پر واجب ہے، حتیٰ کہ ان غیر مسلموں کے ساتھ معاملات کرنے میں جنہوں نے مسلمانوں کے ساتھ زیادتی کی ہو۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَلَا يَجْعَلْ لَكُمْ شِرْكًا قَوْمٌ أَنْ ضَلُّوا عَنْ الْمَسْجِدِ  
الْحَرَامِ أَنْ يَتَعَدَّوْا. (مسئلہ: ۲)

”جن لوگوں نے تمہیں مسجد حرام سے روکا تھا، ان کی دشمنی تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم حد سے گزر جاؤ۔“

یہ آیت کریمہ مسلمانوں کو ان کفار پر زیادتی کرنے سے منع کر رہی ہے، جن کفار نے مسلمانوں پر ان کو مسجد حرام میں جانے سے اور عمرہ ادا کرنے سے روک کر زیادتی کی تھی، لیکن جب ان کفار کے ساتھ صلح حدیبیہ ہوئی تو مسلمانوں کو ان کفار کو ایذا دینے سے روک دیا گیا، باوجودیکہ اس سے پہلے مسلمانوں کے خلاف ان کی زیادتی اس زیادتی کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ تھی، جس زیادتی کا مسلمانوں نے ان کو پہنچانے کا ارادہ کیا تھا۔

غیر مسلموں کے ساتھ معاملات کے وقت من جملہ اقامت عدل میں سے

دعہ کی وفاداری، اور مصالحت کی شرائط کی پاسداری بھی ہے۔

اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے :

وَأُولُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا . (نور اسلام: ۳۱)

”اور پورا کیا کرو تم لوگ اپنے عہد کو، بیشک عہد کی پاسداری ہوگی“

دعہ کی وفاداری کے واجب ہونے کے بارے میں قرآن کریم کی بہت سی

آیات اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، اور یہ

احکام صرف کتابوں کے اندر ہی موجود نہیں، بلکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اور آپ کے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین، اور ان کے بعد مسلمان ایسی روشن

مثالیں چھوڑ کر گئے ہیں کہ دوسری کسی قوم میں بھی ایسا عہد کی ایسی مثالیں نہیں ملتیں۔

حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما اپنے والد حضرت یمان رضی اللہ

تعالیٰ عنہ کے ساتھ مدینہ منورہ کی طرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے

لئے نکلے، کفار قریش نے ان دونوں کو پکڑ لیا، اور اس وقت تک ان کو نہیں چھوڑا

جب تک ان سے یہ وعدہ اور عہد نہیں لے لیا کہ تم دونوں مدینہ منورہ جاؤ گے، لیکن

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مل کر قتال نہیں کرو گے۔ چنانچہ اس وعدہ پر

ان دونوں کو چھوڑ دیا، یہ دونوں حضرات مدینہ منورہ پہنچے، اور اس وقت غزوہ بدر تیار

تھا، ان دونوں نے یہ ارادہ کیا کہ ہم بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ

میں شریک ہو جائیں، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے فرمایا :

انصرفوا خفي لهم بعهدهم، و نستعين الله عليهم . (۱)

تم دونوں والہاں چاؤ، ان کے عہد اور وعدہ کی وجہ سے ان کو شرکت سے منع فرمایا۔ اور دعا کی کہ ہم اللہ تعالیٰ سے ان کے خلاف مدد طلب کرتے ہیں۔ یہ غزوہ بدر ان غزوات میں سے تھا جس میں مسلمان اپنی تعداد بڑھانے کے زیادہ محتاج تھے، اور غزوہ بدر کی شرکت ایمان لانے کے بعد سب سے بڑا شرف تھا جو صحابہ کرام کو حاصل ہوا۔ دوسری طرف کہ اُنے شرکین نے حضرت حذیفہ اور ان کے والد حضرت یحییٰ بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے جو عہد لیا تھا، وہ ٹکڑا کر ٹوک پر لیا تھا۔ لیکن حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے لئے اس غزوہ کی شرکت کی فضیلت سے محروم ہونے کو پسند فرمایا، لیکن اس بات کو پسند نہیں فرمایا کہ ان کے صحابہ میں سے کسی صحابی کی طرف یہ بات منسوب ہو کہ انہوں نے شرکین کے ساتھ کئے ہوئے عہد کو توڑا ہے۔

حضرت سلیم بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور رومیوں کے درمیان جنگ بندی کا معاہدہ تھا۔ اس جنگ بندی کے زمانے میں حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ رومیوں کے علاقے کی طرف چلنے رہے، جیسے ہی جنگ بندی کی مدت ختم ہوئی، ان پر حملہ کر دیا۔ پیچھے سے گھوڑے پر یا خنجر پر سوار ایک شخص آئے، اور وہ بلند آواز میں کہہ رہے تھے "اللہ اکبر، اللہ اکبر، واللہ لا یموت" یعنی مسلمان کا کام دانا واری ہے، بخدا ہی نہیں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لشکر نے دیکھا کہ وہ آنے والے شخص حضرت عمرو بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کو اپنے پاس بلایا، اور ان سے پوچھا کہ کیا بات ہو گئی؟ انہوں نے فرمایا کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم سے شہداء آپ نے فرمایا :

من كان بينه وبين قومه عهد، فلا يشد عقده ولا يحلها

حتى ينقضى أجلها، أو ينشد اليهم على سواء

یعنی جس شخص کا کسی قوم کے ساتھ عہد ہو تو وہ نہ اس عہد کو توڑے، اور نہ کھولے، یہاں تک کہ اس کی مدت پوری ہو جائے۔ یا اس عہد کو انکی طرف برابری کی بنیاد پر واپس ڈال دیا جائے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ حدیث سن کر واپس لوٹ گئے۔ (۱)

حالانکہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عہد کی مدت ختم ہونے سے پہلے قابل شروع نہیں کیا تھا، بلکہ اس مدت میں وہ دشمن کے شہر کی طرف جا رہے تھے، اور پھر عہد کی مدت ختم ہونے کے بعد ان پر حملہ کیا، لیکن حضرت عمرو بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسکو ”عداری“ کا نام دیا۔ امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا :

و يشبه أن يكون عمرو إنما كره مسير معاوية إلى ما يتأخرو

ببلدان العدو، والالامة بقرب دارهم من أجل أنه إذا هادنهم

إلى مدة، وهو مقيم في وطنه، فقد صارت مدة مسيرة بعد

انقضاء المدة كالمشروط مع المدة المضروبة في أن لا

يغذروهم فيها، ليأمنونه على أنفسهم، فإذا كان مسيره إليهم

في أيام الهدنة حتى ينسخ بقرب دارهم كان إيقاعه بهم قبل

العوقت الذي يتوقعونه، فكان ذلك داخلًا عند عمرو في

(۱) أبو داود، کتاب النہج، حدیث نمبر: ۱۲۱۵۹، ترمذی، باب ما جاء فی قسیر، حدیث نمبر :

معنی الغرہ (۱)

خیال یہ ہے کہ حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دشمنوں کے شہر کی سرحد کی طرف سفر کرنے، اور دار الحرب کے قریب قیام کرنے کو اس لئے ناپسند کیا کہ جب ان سے ایک مدت معینہ تک کے لئے صلح ہوگئی، اور وہ دشمن اپنے وطن میں مقیم ہے تو مدت صلح ختم ہو جانے کے بعد سفر کرنے کی مدت بھی اسی مدت معینہ کے اندر داخل تھی، جس مدت میں ان کے ساتھ لڑائی نہیں کرنی تھی، لہذا وہ اس مدت میں اپنی جانوں پر بالکل مامون تھے۔ لیکن جب حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا سفر اپنے وطن میں زمانہ صلح میں ہوا، اور انہوں نے دشمن کے وطن کے قریب جا کر پڑاؤ ڈال دیا تو گویا کہ دشمنوں کو جس کی توقع تھی، اس سے پہلے ہی یہ حملہ ہو گیا، لہذا حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک یہ چیز ”غرہ“ کے ملبوم میں داخل تھی۔

امام ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

قال یزید : لم یرد معاویۃ أن یغیر علیہم قبل نقضاء  
المدة ، و لکنه أراد أن تنقضي و هو فی بلادہم ، لویغیر  
علیہم و ہم غارون ، فانکر ذلک عمرو بن عبسۃ ، ألا  
ان لا بدخل بلادہم حتی یعلمہم و یغیرہم أنه یرید  
غزوہم . (۲)

(۱) معالم السنن للعلانی، مع التحصیل السنندی، ج: ۲، ص: ۶۸۱۔ مخطوطة العربیة لاہور ۱۳۳۵ھ

(۲) کتاب الاموال لأبی عبد، باب الصلح والسلامة، ص: ۱۷۶ غرہ: ۱۸۸۔

بڑے کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مدت ختم ہونے سے پہلے ان پر حملہ کرنے کا ارادہ نہیں تھا، بلکہ ارادہ یہ تھا کہ جب صلح کی مدت ختم ہو تو وہ اپنے شہر ہی میں ہوں، اور ان پر اس وقت حملہ کریں جب وہ غلطی میں ہوں، حضرت مروان بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر کبیر فرمائی، لہذا یہ کہ ان کو اطلاع کئے بغیر ان پر داخل نہ ہوں، اور ان کو پہلے سے بتا دیا جائے کہ وہ ان پر حملہ کر رہے ہیں۔

حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو عمل کیا، قوموں کی جنگوں کی تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی، کہ مدت صلح گزرنے کے بعد اچانک حملہ کر کے دشمن کے جتنے علاقے کو فتح کر لیا تھا، اس کو باطل کر دیا، اور دشمن کے شہر میں داخل ہونے کے بعد اور اس کی بعض زمینوں پر قبضہ کرنے کے بعد اس کے شہر سے واپس لوٹ گئے، یہ سب کچھ ایک دقیقہ رائے کی بنیاد پر کیا، جس کا اظہار حضرت مروان بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا، تاکہ دوسرے اور اہمیا سے تجاوز نہ ہو جائے۔ ورنہ صحیح بات یہ ہے کہ صلح کے زمانے دشمن کے بلاذ کی طرف جانا مستطاب کے خلاف نہیں ہے، جب تک کہ وہ چلنا مسلمانوں کی زمین میں ہو، دشمن کی زمین میں داخل ہونا نہ ہو۔ اس کے باوجود حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس وقت کی لڑائی سے دست بردار ہو گئے جس سے دشمن پر غلبہ پانے اور اس پر فتح حاصل کرنے کی زیادہ امید تھی۔

جس عہد و پیمان کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے احترام کیا، وہ صرف مراحت کے ساتھ الفاظ کی شکل کی حد تک محدود نہیں تھے، بلکہ ان میں دو عہد و پیمان بھی شامل ہیں جو دشمنوں کے ساتھ مراعات نہیں بائندھے گئے تھے، لیکن وہ عہد و پیمان یا تو عرف کے اعتبار سے ملحوظ تھے، اور حکم الاتشاء بھی ملحوظ تھے۔

انہی میں سے حضرت رافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ، جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام تھے۔ کا واقعہ ہے کہ ان کے زمانہ کفر میں قریش نے ان کو اپنا خطہ دے کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا، وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس خط لے کر آئے۔ وہ خود اپنا واقعہ مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

بعثنی قریش الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فلما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المقی فی قلبی الاسلام، فقلت : یا رسول اللہ انی واللہ لا ارجع الیہم ابداً، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: انی لا اخیس بالعہد، و لا أحبس البرد، و لكن ارجع، فان کان فی نفسك الذی فی نفسك الآن، فارجع، قال: فلتبت، ثم أتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأسلمت . (۱)

یعنی قریش نے مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا، جب میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تو میرے دل میں اسلام نے گھر کر لیا، میں نے کہا کہ یا رسول اللہ! اب میں ان قریش کے پاس کبھی واپس نہیں جاؤں گا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں بدعہدی نہیں کروں گا، اور میں قاصد کو اپنے پاس نہیں روکوں گا، لیکن تم واپس جاؤ، وہاں جانے کے بعد بھی اگر قبضہ سے دل میں کچھ خیال ہو جو خیال اس وقت ہے، تو تم واپس آ جانا۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں واپس چلا گیا، اور پھر دوبارہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا، اور میں مسلمان ہو گیا۔

دیکھئے! اس واقعہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس پر راضی نہیں ہوئے



کہ حضرت ابورافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ مسلمان ہو کر یمن کے پاس رہ جائیں، جبکہ آپ کے دشمنوں نے ان کو اپنا قاصد اور رسول بنا کر بھیجا تھا، اس لئے کہ وہ لوگ ان کی واپسی کے منتظر تھے، چنانچہ امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

قوله: "لا احبس البرد" فقد يشبه أن يكون المعنى لى ذلك ان الرسالة تقتضى جواباً، والجواب لا يصل الى المرسل الا على لسان الرسول بعد انصراله، فصار كأنه عقد له العهد مدة مجيئه ورجوعه. والله اعلم (۱)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ "لا احبس البرد" میں قاصد کو اپنے پاس نہیں روکوں گا۔ اس کے معنی ہیں کہ "خط" جواب کا تقاضہ کرتا ہے، اور جواب خط پہنچنے والے تک قاصد ہی کے ذریعہ اس کے واپس جانے کے بعد اس کی زبانی پہنچ گا، گویا کہ اس قاصد نے ان کا خط لے کر جانے اور واپس آنے کا عہد کیا تھا (اب اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ان کو روک لیتے تو اس عہد کی خلاف ورزی ہوتی، اس لئے آپ نے ان کو واپس کر دیا) واللہ اعلم

اس سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وقت نظر اور احتیاط ملاحظہ کریں کہ حالت امن میں بھی غیر مسلموں کے ساتھ دھوکہ اور بد عہدی سے پرہیز فرمایا۔

## (۲) المواساة (اظہار ہمدردی)

حالت امن میں غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات صرف عدل و انصاف اور وفاداری کی حد تک منحصر نہیں ہوتے، بلکہ یہ تعلقات اظہار ہمدردی اور احسان

کرنے کی حد تک پہنچتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا :

لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الْاٰلِهِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ  
يُخْسِرُوْكُمْ مِنْ دِيْنِكُمْ اَنْ تَبْرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوا اِلَيْهِمْ اِنَّ  
اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ .  
(المستحقة : ۸)

انہی میں سے وہ واقعہ ہے جو صحیح احادیث میں مروی ہے کہ ایک مروجہ شریکین  
کہ کو شدید قحط لاحق ہو گیا، جس کے نتیجے میں وہ لوگ جانوروں کی ہڈیاں اور کھالیں  
کھانے پر مجبور ہو گئے (حضرت) ابوسفیان جو اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے  
تھے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینہ منورہ آئے، اور کہا کہ اے محمد (صلی  
اللہ علیہ وسلم) آپ کی قوم ہلاک ہو رہی ہے، آپ اللہ تعالیٰ سے دعا کریں کہ اللہ تعالیٰ  
ان پر سے یہ قحط ہٹا دیں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے بارش کی دعا  
کی، جس کے بعد بارش ہوئی، اور قحط کی مصیبت ان سے دور ہو گئی۔ (۱)

حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں :

قدمت امی وہی مشرکۃ فی عہد قریش و مدینہما اذا  
عاهدوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم مع ابیہا، فاستفتیت  
النبی صلی اللہ علیہ وسلم، لقلت: ان امی قدمت وہی  
راغبۃ، قال: نعم صلی اللہ علیہ وسلم . (۲)

حضرت اسماء بنت ابوبکر فرماتی ہیں کہ میری والدہ جبکہ مشرک تھیں میرے پاس اس  
زمانے میں تشریف لائیں۔ جس زمانے میں قریش مکہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) صحیح البخاری، کتاب الاستعاء، و تفسیر سورۃ المداح، حدیث نمبر ۱۸۲۱ و ۱۸۲۲  
(۲) صحیح البخاری، کتاب الادب، باب حادۃ لمرآۃ ابیہا، حدیث نمبر ۵۶۷۹

کے ساتھ جنت میں ہوگا معاہدہ کیا تھا، میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا، میں نے کہا: کہ میری والدہ میرے پاس ضرورت کے لئے آئی ہیں (میں ان کے ساتھ اچھا سلوک کروں؟) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں، اپنی والدہ کے ساتھ سلوک کر۔

حضرت امام محمد بن الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ "السیر الکبیر" میں فرماتے ہیں:

عن ابن مروان الخزاعي قال: قلت للمجاهد: رجل من اهل المشرك بينى وبينه لراية، ولى عليه مائل، أذعه له؟ قال: نعم و صله، و به نأخذ فنقول: لا بأس بان يصل المسلم ان رجل المشرك قريبا كان او بعيدا، محاربا كان او ذميا، لحديث سلمة بن الأكوع قال: صلوت الصبح مع النبي صلى الله عليه وسلم فوجدت من كلف بين كعبتي، فالتفت فاذا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: هم أنت واهب لى ابنة أم قولة؟ قلت: نعم، فوهتها له، فبعث بها الى خاله حزن بن ابي وهب و هو مشرك، و هى مشركة، و بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس مائة دينار الى مكة حين فحطوا، و امر برفع ذلك الى ابي سفيان بن حرب، و صفوان بن امية، ليفرقا على الفقراء اهل مكة، فقبل ذلك ابو سفيان و ابي صفوان، و قال: ما يريد محمد بهذا الا ان يخذع شبابنا. (۱)

ابن مروان غزالی سے مروی ہے کہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت مجاہد سے کہا کہ مشرکین میں سے ایک شخص کے ساتھ میری قربت داری ہے، اور میرا اس کے ذمے مال ہے، کیا وہ مال میں اس کے لئے چھوڑ دوں؟ انہوں نے فرمایا، ہاں، اور اس کے ساتھ صلہ رحمی کرو، اسی سے ہم دلیل پکڑتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان کسی مشرک کے ساتھ صلہ رحمی کرے، چاہے وہ مشرک قریبی رشتہ دار ہو، یا دور کا رشتہ دار ہو، چاہے وہ حربی ہو، یا ذمی ہو، تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس کی دلیل حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صبح کی نماز پڑھی، نماز کے بعد میں نے محسوس کیا کہ میرے کندھے پر کسی نے ہاتھ پھیرا، جب میں ادا ہو کر ہوجا ہوا تو وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تھے، آپ نے فرمایا کہ کیا تم مجھے ابن قریظ کی بیٹی بیہ کر دوں گے؟ میں نے کہا: ہاں، چنانچہ میں نے ابن قریظ کی بیٹی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کر دی، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دو بیٹی ان کے ماسوں حزن بن ابی وہب کے پاس بھیج دی، حزن ابن ابی وہب بھی مشرک تھا، اور وہ بیٹی بھی مشرک تھی۔ اور جس زمانے میں مکہ مکرمہ میں قحط پڑا، اس زمانے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ سو دینار مکہ مکرمہ بھیجے، اور ابوسفیان ابن حرب اور صفوان بن امیہ کو دینے کا حکم دیا، تاکہ یہ دینار مکہ مکرمہ کے فقراء میں تقسیم کر دئے جائیں، ابوسفیان نے ان دینار کو قبول کر لیا، لیکن صفوان بن امیہ نے انکار کر دیا اور کہا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ان کے ذریعہ ہمارے نوجوانوں کو دھوکہ دیتا چاہتے ہیں۔

تاریخ اسلام میں اس جیسی بے شمار مثالیں موجود ہیں، ان سب کو ہم یہاں جمع کرنا نہیں چاہتے، جو مثالیں ہم نے اوپر ذکر کیں، یہ سب اس بات کی دلیل ہیں کہ کفر اور شرک سے بغض مسلمانوں کو غیر مسلمین سے صلہ رحمی چھوڑنے اور ہمدردی چھوڑنے پر آمادہ نہیں کرتا، بلکہ غیر مسلموں کے ساتھ صلہ رحمی اور ہمدردی ان مکارم اخلاق میں شمار کرتے ہیں جب کی محفل کے لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث کیا گیا۔

### (۳) اچھے کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون

اسی طرح کفر و شرک کے ساتھ بغض و عناد مسلمانوں کو اس بات پر آمادہ نہیں کرتا کہ وہ غیر مسلموں کے ساتھ عدل و انصاف قائم کرنے میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرنے سے اپنا ہاتھ روک لیں، اور ظلم اور شرک کو دور کرنے میں اور کمزوروں، ضعیف اور ناداروں کے ساتھ مدد کرنے سے اپنا ہاتھ روک لیں، بلکہ نیکی اور تقویٰ پر ایک دوسرے کے ساتھ تعاون شریعت اسلامیہ کے ان مبادی میں سے ہے جس کا حکم قرآن کریم میں آیا ہے، چنانچہ کفار پر ظلم اور تعدی نہ کرنے کے ساتھ ساتھ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجَلَوْا فِي غَيْرِ اللَّهِ وَلَا الشُّهُورِ الْحَرَامِ  
وَلَا الْهَدْيِ وَلَا الْقَلَائِدِ وَلَا آمِنِ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَتَفَوَّنَ  
لِفَضْلِهِ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانِهِ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا  
يَجْرِمَنَّكُمْ شُرَافُ قُلُوبِكُمْ أَنْ ضَلُّوا عَنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ  
أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى

اُولَئِكَ وَالْمُقَدَّرَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ اِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ  
(المائدہ: ۱)

اسی آیت کا شان نزول یہ ہے جیسا کہ مفسرین نے بیان کیا ہے کہ حدیبیہ کے سال میں جب مشرکین کے لئے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو عمرہ ادا کرنے سے روک دیا تھا، اس لئے بعض مسلمانوں نے یہ چاہا کہ چونکہ مشرکین کے لئے ایام صلح میں مناسک حج عمرہ واکرنے سے ہمیں روک دیا تھا، اس لئے ہم ان سے انتقام لیں گے، اس پر یہ آیت نازل ہوئی، جس میں مسلمانوں کو انتقام لینے سے روک دیا، لہذا یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ اس آیت میں جس تعاون کا ذکر ہے وہ غیر مسلمین کے ساتھ تعاون کو بھی شامل ہے، بلکہ یہ آیت غیر مسلمین کے سیاق میں نازل ہوئی۔

لہذا اگر غیر مسلمین کے پاس انسانیت کے نفع کے لئے کوئی ایسا لائحہ عمل اور طریقہ کار ہو، جس میں شریعت اسلامیہ کے سواغرض کوئی بات نہ ہو تو مسلمانوں کے لئے اس طریقہ کار میں اور اس منصوبے میں شریک ہونا، اور اس بارے میں غیر مسلموں کے ساتھ تعاون کرنا مقہور نہیں ہے، اور خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”حلف الفضول“ میں غیر مسلموں کے ساتھ شرکت کر کے اس کو ثابت کر دیا۔

”حلف الفضول“ نبی ہاشم کے لئے بڑی باعث فخر و عزت تھی، اس واقعہ سے پہلے اہل عرب تعصب اور نسلی بنیاد پر ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے تھے، اور دوسرے قبائل کے ساتھ اس پر معاہدہ کرتے تھے کہ حق پر ہونے یا باطل پر ہونے سے آنکھیں بند کر کے ان کے ساتھ تعاون کریں گے ”حلف الفضول“ وہ پہلا معاہدہ تھا جو انصاف اور مظلوم کی نصرت کی بنیاد پر اہل عرب نے ایک دوسرے سے عہد لیا تھا، چنانچہ قبیلہ بنو ہاشم، قبیلہ زہرہ اور قبیلہ تیم کے سردار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا

زہیر بن عبد المطلب کی دعوت پر عبد اللہ بن جدعان کے گھر پر جمع ہوئے، اس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر بیس سال تھی، چنانچہ ان قبیلوں نے اللہ کے نام پر یہ معاہدہ کیا کہ "وہ ضرور بالضرور مظلوموں کا ساتھ دیں گے، جب تک مسندوں میں ایک اون کے برابر تری رہے، اور جب تک معاش میں ایک دوسرے کو تسلی دینا جاتی رہے، یہاں تک کہ اس کا حق ادا کر دیا جائے"

حضرت جبریل علیہ السلام رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ما احب اليّ بحلف حضرته بدار ابن جدعان حمو  
النعيم، و اني اعذر به هاشم و زهرة و تيم تحالفوا ان  
يكفوا مع المظلوم ما بلّ به صوفه، و لو دعيت به  
لاحيث . (۱)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ دار ابن جدعان میں جو حلف ہوئی تھی اس کے عوض میرے پاس سرخ رنگ کے اونٹ ہوں، اور میں اس حلف سے بیوقوفی کروں، قبیلہ ہاشم، قبیلہ زہرہ اور قبیلہ تیم نے آئیں میں یہ معاہدہ کیا تھا کہ وہ مظلوموں کا ساتھ دیں گے، جب تک مسندوں میں ایک اون کے برابر تری رہے، اگر وہ پارہ مجھے اس جیسے معاہدہ کے لئے دعوت دی گئی تو میں اس کو قبول کر لوں گا۔

حمیدی رحمۃ اللہ علیہ نے محمد وعبد الرحمن ابی ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے کہ وہ دونوں فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد

(۱) طسفات لرسد ج ۱ ص ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲،

فرمایا کہ :

لقد جہدت فی دار عبد اللہ بن جدعان حلفاً لو دعیت  
بہ لسی الاسلام لأجبت، تحالفوا أن یردوا الفضول علی  
اہلہا، والا یز ظالم مظلوماً . (۱)

فرمایا کہ میں عبد اللہ بن جدعان کے گھر میں حلف کے لئے حاضر ہوا، اگر  
اسلام میں بھی مجھے اسی طرح کی قسم کے لئے مجھے بلایا گیا تو میں قبول کر لوں گا، اس  
میں لوگوں نے اس بات پر قسم کھائی تھی کہ وہ فضل (مال) کو اس کے مالک پر واپس  
لوٹائیں گے، اور ظالم کو مظلوم پر عزت نہیں دی جائے گی۔

امام حاکمؒ نے مستدرک میں حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ  
سے ان الفاظ میں حدیث نقل کی ہے کہ :

شخصت علیاً مع عمومہ حلف المطہین لعمامہ  
ان لی حمر النعم والی الککھ . (۲)

حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں بچپن میں  
اپنے بھائیوں کے ساتھ حلف المطہین میں حاضر ہوا تھا، اور مجھے یہ بات خوش نہیں  
کرتی کہ میرے لئے سرخ اونٹ ہوں اس کے بجائے کہ میں اس عہد اور حلف کو  
توڑ دوں۔

حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں ”حلف المطہین“ سے مراد  
”حلف الفضول“ ہے، اور جو ”حلف المطہین“ مشہور ہے، وہ حضور اقدس صلی

(۱) السیرۃ النبویۃ لابن کثیر ج: ۱ ص: ۲۵۸ دار احیاء التراث العربی  
(۲) مشترک لعمامہ، آخر کتاب المکتوب، ج: ۲ ص: ۲۲۰، والرد علیہ للحمی



اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہوئی تھی۔ (۱)

بہر حال حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا حلف الفضول میں حاضر ہونا اور زمانہ اسلام میں اس کا اقرار کرنا بہت سی صحیح احادیث سے ثابت ہے، چنانچہ علامہ سبکی رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

وَ كَانَ حَلْفَ الْفَضُولِ أَكْرَمَ حَلْفٍ مِمَّنْ بِهِ، وَ أَشْرَفُهُ لِي  
الْعَرَبِ، وَ كَانَ أَوَّلَ مَنْ تَكَلَّمَ بِهِ وَ دَعَا إِلَيْهِ الزُّبَيْرُ بْنُ عُبَيْدِ  
الْمَطْلَبِ، وَ كَانَ مِثْلَهُ أَنْ رَجُلًا مِنْ زَيْدٍ قَدِمَ مَكَّةَ بِبَطْءِ  
فَاشْتَرَاهَا مِنْهُ الْعَاصُ بْنُ رَافِلٍ، وَ كَانَ ذَا لَقْدَرٍ بِمَكَّةَ وَ  
شَرَفٍ، فَحَبَسَ عَنْهُ حَقَّهُ، فَاسْتَعْدَى عَلَيْهِ الزُّبَيْرِيُّ  
الْأَحْلَافَ: عَبْدَ الدَّارِ وَ مُحَزُّومًا وَ جَمْحًا وَ سَهْمًا وَ عَدَى  
بْنَ كَعْبٍ، فَأَبَوْا أَنْ يَعْينُوهُ عَلَى الْعَاصِ بْنِ رَافِلٍ، وَ زَمَرُوهُ،  
أَيِ اتَّهَرَوْهُ، فَلَمَّا رَأَى الزُّبَيْرِيُّ الْبُشْرَ أَوَّلَى عَلَى أَبِي  
فَيْسَ عَنْهُ طُلُوعُ الشَّمْسِ وَ قَرِيشٌ فِي أُنْدِيَتِهِمْ حَوْلَ  
الْكَعْبَةِ، فَصَاحَ بِأَعْلَى صَوْتَهُ .

یا آلِ فہر لمظلوم بماء تہ بیطن مکة نالہ الدار و النہر  
و محرم اشعث لم یقض عمرتہ یا لہر جالی و بین الججر و الحجر  
ان الحرام لمن تمت کرامتہ و لا حرام لثوب المفاجر الغدر  
"حلف الفضول" عرب میں سب سے معزز اور سب سے زیادہ شرف والی  
حلفہ بھی جاتی تھی، اس حلف کے بارے میں سب سے پہلے جس نے غفلت کی، اور  
اس حلف کی دعوت دی، وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا زبیر بن مطلب  
تھے۔ اس حلف کا سبب یہ ہوا کہ قبیلہ "زبید" کا ایک شخص سامان تجارت لے کر مکہ

مکہ آیا۔ عامر بن وائل نے وہ سامان اس سے خرید لیا، عامر بن وائل مکہ میں بڑے مرتبہ اور عزت والا شخص تھا، چنانچہ عامر بن وائل نے اس کا حق (اس سامان کی قیمت) روک لیا۔ ”زبیدی“ نے اپنے حلیفوں سے یعنی عبدالدار مخزومی اور نج اور سہم اور عدی بن کعب سے اس غلام کے خلاف مدد طلب کی، ان سب نے عامر بن وائل کے خلاف مدد کرنے سے انکار کر دیا، اور اس کو ڈانٹ کر بھاگ دیا، جب ”زبیدی“ نے یہ برائی دیکھی تو وہ ظلوغ طس کے وقت ”جبل ابی قیس“ پر چڑھا۔ اس وقت قریش کعبہ کے پاس اپنی مجلس میں موجود تھے، چنانچہ ”زبیدی“ نے بلند آواز سے یہ اشعار پڑھے :

اے اہل فہر! مظلوم کی مدد کرو جس کو داری مکہ میں برائی پہنچی، جو اپنے گھر سے اور اہل و عیال سے دور ہے، اور محروم ہے، پر اگندہ ہے، جس کی زندگی ابھی پوری نہیں ہوئی، اے وہ لوگو! جو حجر اور حجر کے درمیان مقیم ہیں، پیچک بیت الحرام کی حرمت ابھی تک شتم نہیں ہوئی، لیکن دھوکہ دینے والے فاجر کے لئے کوئی حرمت نہیں۔

فقام فی ذلک الزبیر بن عبد المطلب و قال: مالہذا  
مترک؟ فاجتمعت ہاشم و ذہرة و تیم بن مرة فی دار  
ابن جدعان، فصنع لہم طعاما، و تحالفوا فی ذی القعدة  
فی شہر حرام قیاما، فتعاقبوا و تعاهدوا باللہ، لیكونن  
یذا و احدة مع المظلوم علی الظالم حتی یزدی الیہ حقہ  
ما بیل بحر صوفی و مارسا حراء و تبیر مکانہما، و علی  
الناس فی المعاش فسمت قریش ذلک الحلف  
”حلف الفضول“ و قالوا: لقد دخل هؤلاء فی فضل من

الاصغر، ثم مشوا الى العاص بن وائل، فانتم عوا منه سلعة  
الزبيدي للعلوها اليه . (۱)

چنانچہ زبیر بن عبد المطلب کھڑے ہوئے، اور کہا: کون اس مظلوم کی مدد کرے گا؟ چنانچہ ان کی آواز پر ہاشم، زہرہ اور تیم بن مرثد ابن جدعان کے گھر میں جمع ہوئے، ابن جدعان نے ان کے لئے کھانا تیار کیا، اور انہوں نے حرمت والے مہینے میں یعنی ذیقعدہ کے مہینے میں کھڑے ہو کر قسم کھائی، اور اللہ کے نام پر آپس میں یہ معاہدہ کیا کہ وہ ظالم کے خلاف اور مظلوم کی مدد کے لئے یہ واحد کی طرح ہو جائیں گے، جب تک سمندر میں ایک اون کے برابر تری رہے گی، یہاں تک کہ مظلوم کو اس کا حق ادا کر دیا جائے، چنانچہ قریش نے اس معاہدہ کو ”حلف الفضول“ کا نام دیدیا، اور انہوں نے کہا کہ یہ لوگ ایک فضیلت والے کام کے لئے جمع ہوئے، اس کے بعد وہ لوگ عاص بن وائل کے پاس گئے، اور اس سے ”زبیدی“ کا سامان چھینا، اور زبیدی کے حوالے کر دیا۔

زبیر بن عبد المطلب نے اس واقعہ کے بیان میں یہ دو شعر کہے :

ان الفضول تعافدوا وتحالفوا      الا یقیم بطن مكة ظالم

أمر علیه تعافدوا و تحالفوا      فلا یجاز المعترفیه سالم (۲)

یعنی اہل فضل میں آپس میں معاہدہ کیا اور قسم کھائی کہ وادی مکہ میں کوئی ظالم قیام نہیں کرے گا، یہ ایسا معاملہ ہے جس پر انہوں نے آپس میں عہد و پیمان کیا کہ پناہ لینے والا اور معتر اس وادی میں سالم اور محفوظ رہے گا۔

(۱) السیوطی الاثر المصنوع ج: ۱ ص: ۱۰۶ دارالمعرفۃ، بیروت، ۱۳۹۸ھ نصف مہرت ابن کثیر میں بھی موجود ہے، ج: ۱ ص: ۲۰۹ (۲) ایضاً

جہاں تک اس حلف کو ”حلف الفضول“ کا نام رکھنے کا تعلق ہے تو ”سہیل“ کی عبارت جو ابھی گزری، اس میں یہ ہے کہ وہ قسم کھانے والے ایک فضیلت والے کام کے لئے جمع ہو گئے تھے (اس لئے اس کو ”حلف الفضول“ کا نام دیا گیا) لیکن علامہ ابن قتیہ نے ایک دوسری وجہ بیان کی ہے، انہوں نے فرمایا :

كان قد سبق قريشنا الى مثل هذا الحلف جرهم في  
الزمن الاول، فتحالف منهم لثلاثة وهم ومن قبهم،  
احدهم: الفضل بن فضالة، والثاني: الفضل بن وداعة،  
والثالث: فضيل بن حارث.... فلما أشبه حلف قريش  
الآخر فعل هؤلاء الجرهميين سمي ”حلف الفضول“  
والفضول جمع فضل، وهي اسماء اولئك الذين تقدم  
ذكرهم، ذكره السهيلي ايضا ثم قال: وهذا الذي قاله  
ابن قتيبة حسن. (۱)

اس جیسی قسم کی طرف پہلے زمانے میں قبیلہ ”جرہم“ قریش پر سہقت لے گئے، چنانچہ قبیلہ ”جرہم“ کے تین افراد نے آپس میں قسم کھائی، اور دوسرے لوگوں نے ان کی اتباع کی، ان میں سے ایک فضل بن فضالہ تھے، دوسرے فضل بن وداعہ تھے، اور تیسرے فضیل بن حارث تھے۔ جب قبیلہ قریش کی یہ قسم اٹھ ”جرہمیں“ کی قسم کے مشابہ ہو گئی تو اس کا نام ”حلف الفضول“ رکھ دیا گیا، فضول فضل کی جمع ہے، یہ ان لوگوں کے نام ہیں جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ امام سہیلی نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ ابن قتیہ حسن نے بھی یہی بیان کیا ہے۔

بعد کے زمانے میں ”حلف الفضول“ ایک اصل بن گئی، جس کو بطور حجت اور بطور دلیل پیش کیا جانے لگا، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو درست قرار دیا، اور عہد اسلام کے بعد آپ نے فرمایا کہ :

لو دعيت به في الاسلام لأجبت

اگر زمانہ اسلام میں بھی مجھے اس قسم کے حلف اور معاہدے کے لئے دعوت دی گئی تو میں اس کو ضرور قبول کر لوں گا۔ اسی لئے بہت سے لوگوں نے اس سے استدلال کیا ہے، اور جب ان کو مدد کے لئے بلایا گیا تو انہوں نے مدد کی۔

چنانچہ علامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہ ”حلف الفضول“ کی بنیاد پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

و ان كان الاسلام قد رفع ما كان في الجاهلية من قولهم  
: يا فلان عند الحزب و التعصب..... وذلك ان الله

عز وجل جعل المؤمنين اخوة، ولا يقال الا كما قال عمر  
رضي الله تعالى عنه، يا الله و للمسلمين، لأنهم كلهم

حزب واحد، اخوة في الدين، الا ما عصى الشرع به أهل  
حلف الفضول، والأصل في تخصيصه قوله صلى الله

عليه وسلم ”ولو دعيت به اليوم لأجبت“ يريد: لو قال  
قائل من المظلومين ”يا لحلف الفضول“ لأجبت، و

ذلك ان الاسلام لما جاء لأقامة الحق ونصرة  
المظلومين، فلم يزد به هذا الحلف الا قوة، و قوله

عليه السلام ”وما كان من حلف في الجاهلية فلن يزيد  
الاسلام الا شدة“ ليس معناه ان يقول الحليف: يا فلان

لخلفاءہ ليجيويہ، بل الشدة التي عنى رسول الله صلى  
الله عليه وسلم انما هي راجعة الى معنى التواصل و  
التعاطف والتآلف، واما دعوى الجاهلية فقد رفضها  
الاسلام الا ما كان من حلف الفضول كما قدمنا،  
فحكمه باق، والدعوة به جائزة (۱)

اگر چہ اسلام نے ان تمام چیزوں کو ختم کر دیا جو زمانہ جاہلیت میں پائی جاتی  
تھیں، جیسے گروہ بندی، اور تعصب کے طور پر اہل عرب کا یہ قول "یا فلان" یا اس  
لئے کہ اللہ جل شانہ نے تمام مومنین کو ایک دوسرے کا بھائی بنا دیا ہے، لہذا اب وہ  
جملہ کہا جائے گا جو جملہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا، وہ یہ کہ  
"يا لله و للمسلمين" اس لئے کہ تمام مسلمان ایک گروہ ہیں، اور دین میں ایک  
دوسرے کے بھائی ہیں۔ مگر "حلف الفضول" والوں کو شریعت نے خاص کر دیا،  
حلف الفضول کی تفصیل کی وجہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ آپ نے  
فرمایا: "ولو دعيت به اليوم لاجبت" آپ کا مقصد یہ تھا کہ اگر کوئی مظلوم ان  
الفاظ سے پکارے "یا تخلف الفضول" تو میں اس کو قبول کر کے حاضر ہو جاؤں گا،  
اس لئے کہ اسلام تو حق کو قائم کرنے کے لئے اور مظلومین کی مدد کے لئے آیا ہے،  
اور اس حلف الفضول سے اسی کو تقویت ہوتی ہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا  
یہ قول "وما كان من حلف لى الجاهلية فلن يزيدہ الاسلام الا شدة" کہ  
زمانہ جاہلیت میں جو بھی تہائف ہوا، اسلام اس کے اندر اور شدت پیدا کر دیتا ہے،

اس کا یہ مطلب نہیں کہ جب حلیف ان الفاظ سے پکارے کہ "یا فلان" تو اس کے حلفاء اس کی پکار پر حاضر ہو جائیں، بلکہ جس شدت کی طرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ کیا، اس سے مراد ایک دوسرے کے ساتھ صلہ رحمی، ایک دوسرے سے ہمدردی، اور ایک دوسرے سے محبت کرنا ہے، جہاں تک جاہلیت کے دعویٰ کا تعلق ہے تو اسلام نے اس کو ٹھکرا دیا ہے، لہذا یہ کہ وہ دعویٰ "حلف الفضول" کی طرح ہو، جیسے کہ ہم نے پیچھے بیان کیا، لہذا اس کا حکم اب بھی باقی ہے، اور اس کی دعوت دینا جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ "حلف الفضول" کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا برقرار رکھنا، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مسلمانوں کے لئے جائز، بلکہ مستحسن ہے کہ وہ غیر مسلمین کے ساتھ ایسے معاہدہ میں شریک ہوں جس کا مقصد مظلوم کی مدد کرنا، اور ظلم کو دفع کرنا ہو، اور دوسرے ایسے مقاصد ہوں جو انسانیت کے لئے مفید ہوں۔ اور جب مسلمان تعاون علی الخیر کے لئے اس طرح کے معاہدے میں شامل ہو جائیں گے تو اس کے نتیجے میں وہ ہر مظلوم کی مدد کریں گے، جو اس معاہدے کے تحت شامل ہوگا، چاہے وہ مظلوم مسلمان ہو، یا غیر مسلم ہو۔

غزوہ فح کی کمی کا سیاسی کا سبب بھی یہ بنا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حلفاء، بنی خزاعہ کی مدد فرمائی تھی، جب کہ غیر مسلم تھے۔ یہ اس طرح ہوا کہ صلح حدیبیہ میں یہ بات طے ہو چکی تھی کہ عرب کے قبائل کو اختیار ہے کہ وہ اس معاہدہ میں صلح میں جس فریق کے ساتھ چاہیں شامل ہو جائیں، یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہو جائیں، یا قریش کے ساتھ ہو جائیں، قبیلہ بنو خزاعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ معاہدے میں شامل ہو گیا تھا، جبکہ قبیلہ بنو بکر قریش کی طرف ہو گیا

تھا، اور بنی بکر اور بنی خزاعہ کے درمیان پرانی دشمنی پہلی آدمی تھی، اس معاہدہ صلح کے نتیجے میں امن قائم ہو گیا تو قبیلہ بنو بکر نے یہ ارادہ کیا کہ اس امن کے زمانے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بنو خزاعہ سے اپنا انتقام لے لیں، چنانچہ بنو بکر کے کچھ لوگوں نے قبیلہ بنو خزاعہ میں رات گزاری، اور چند لوگوں کو قتل کر دیا، اور اس معاہدے کو توڑ دیا، اور قریش مکہ نے ہتھیاروں کے ذریعہ قبیلہ بنو بکر کی مدد کی، اور خبیہ طور پر قریش کے سرداروں نے ان کے ساتھ مل کر قتال کیا۔

اس واقعہ کے بعد قبیلہ بنو خزاعہ کے ایک شخص عمرو بن سالم خزاعی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے، اور آپ کے اور قبیلہ بنو خزاعہ کے درمیان جو معاہدہ ہوا تھا، اس کی یاد دہانی کرائی، اور آپ سے مدد اور نصرت طلب کی، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا ”نصرت ہا عمرو بن سالم“ اے عمرو بن سالم تمہاری مدد کی جائے گی، اس کے بعد آپ نے قریش مکہ کو پیغام بھیجا کہ (چونکہ تم نے معاہدہ کی خلاف ورزی کی ہے، لہذا) تین ہاتھوں میں سے ایک کو اختیار کرلو (۱) یا تو قبیلہ بنو خزاعہ کے مقتولین کی دیت ادا کرو (۲) یا قبیلہ بنی بکر جنہوں نے زیادتی کی ہے، ان کے معاہدہ سے بری ہو جاؤ (۳) یا ان کے درمیان اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان جو معاہدہ ہوا ہے اس کو ختم کر دو۔ قریش مکہ نے تیسری بات یعنی معاہدہ توڑنے کو اختیار کر لیا، جس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے جہاد کیا، اور مکہ مکرمہ فتح ہو گیا۔ (۱)

خلاصہ یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنو خزاعہ کی ہر طرح سے مدد

(۱) یہ قصہ ہر ایک نام کتابوں میں تفصیل سے موجود ہے، دیکھئے سیرۃ من مشام ج: ۶ ص: ۲۹۰ زاد المعاد

ج: ۱ ص: ۲۹۰ فتح البلد ذیل لاری ص: ۵۰، ۴۹ فتح الباری ج: ۸ ص: ۶۱



کی، اور صلح حدیبیہ میں جو امن معاہدہ ہوا تھا، اس کو توڑنا اس کا سبب بنا، جس کی ابتداء اس پر ہوئی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کفار قریش کی طرف مقابلے کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے، اور بالآخر مکہ فتح ہو گیا۔

بہر حال: یہ سارا واقعہ مشترک مقاصد میں، اور ان کاموں میں جن کا تلخ وسیع پیمانے پر تمام نوع انسانیت کو پہنچتا ہے، ایسے کاموں میں مسلمانوں کا غیر مسلمین کے ساتھ تعاون کرنا اسلام اور مسلمانوں کی کشادہ دلی پر دلالت کرتا ہے۔

## غیر مسلم جنگ جوؤں کے ساتھ مسلمانوں کا سلوک

ہم میں کوئی شک نہیں کہ اسلام نے جہاد اور قتال کو ”اعطاء کلمۃ اللہ“ کے لئے اور عدل و انصاف قائم کرنے کے لئے، اور اللہ کے بندوں کو مخلوق کی عبادت سے اللہ تعالیٰ کی عبادت کی طرف نکالنے کے لئے، اور مسلم ممالک اور دین پر قبضہ کے دفاع کے لئے مشروع اور جائز کیا ہے، اور تمام مذاہب اور ادیان میں حالت جنگ میں دشمن کے غلبہ کو، اور اس کی شان و شوکت توڑنے کو، اور جان و مال پر قبضہ کرنے کو نشانہ بنایا جاتا ہے۔

جس وقت دنیا میں اسلام آیا، اس وقت زمین کے مشرق و مغرب میں، کسی شاخے کی تید کے بغیر، اور جنگ کے کسی دامنے اور سبب کے بغیر، اور دشمن پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے اور جنگ کی مہارت میں کسی خاص طریقے کی اتباع کے بغیر لڑائی کی آگ چاروں طرف روشن تھی۔ شاید اسلام کو اس کے ائمہ و سبقت حاصل ہے کہ لڑائی کے لئے ایک منضبط طریقہ کار جاری کرنے میں، اور جنگوں کو معلوم

قوانین کے تحت لانے کے لئے ایسا دنیادی نظم قائم کیا، جو اس کو لاقانونیت سے نکال کر ایک منظم جائز مقصد کی طرف لے جاتا ہے۔

### (۱) جنگ کے مقاصد کی اصلاح

پہلی چیز جس کو جنگ کے معاملے میں اسلام نے بنیاد بنایا ہے، وہ یہ کہ وہ جنگ کسی جائز سبب کے لئے اور اچھے مقصد کے لئے ہو، اسی لئے اسلام نے ان تمام جنگوں کو لغو اور باطل قرار دیا جن کے پیچھے ان کے علاوہ کوئی اور مقصد نہیں تھا کہ یا تو بہادری کا اظہار کرنا، یا شہرت حاصل کرنا، یا مال حاصل کرنا، یا زمین کا مالک بننا، یا سالی اور وطنی عصیت کا تحفظ کرنا مقصود تھا، اسلام میں قتال اور جنگ مشروع اور جائز نہیں، مگر یہ کہ اس کا مقصد اعلا کلمۃ اللہ ہو، اور اسلام اور مسلمانوں کے بقدر کے دفاع کے لئے ہو۔ چنانچہ ایک حدیث میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں :

جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكور، والرجل يقاتل لثبتي مكانه، فمن في سبيل الله؟ قال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله. (۱)

ایک شخص حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اور کہا کہ ایک شخص اس لئے جنگ کرتا ہے تاکہ اس کو مال غنیمت حاصل ہو، ایک شخص شہرت حاصل کرنے کے لئے قتال کرتا ہے، ایک شخص عزت کے لئے قتال کرتا ہے، ان

میں سے کون اللہ کے راستے میں جہاد کرنے والا ہے؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اس لئے قتال کرے تا اللہ تعالیٰ کا کلمہ دنیا میں بلند ہو، وہ شخص نبی اکرم اللہ تعالیٰ پر خیرات کرنے والا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ :

ان رجلا قال: يا رسول الله اوجل يريد الجهاد في سبيل الله، وهو يتبع عرضا من عرض الدنيا؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا اجر له. (۱)

ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ، ایک شخص اللہ کے راستے میں جہاد کا ارادہ کرتا ہے، اور وہ اس کے ذریعہ دنیا کا سارا سامان حاصل کرنا چاہتا ہے؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو کوئی اجر و ثواب نہیں ملے گا۔

ہذا وہ جتنیں جو دنیاوی دشمنی کی لئے لڑی جائیں، یا مصلیٰ جذبات کے لئے لڑی جائیں، یا جن کا ہدف دوسروں کو غلام بنانا اور ملک گیری ہو، یہ ساری جنگیں وہ ہیں جن کا "اسلامی جہاد" سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ اسلامی جہاد سے دو چیزیں مقصود ہوتی ہیں :

اول یہ کہ اسلام کا دفاع کرنا، یا اگر اسلامی حکومت پر کفار حملہ کریں تو اس کا دفاع کرنا، اس کی طرف اللہ جل شانہ نے قرآن کریم کی اس آیت میں اشارہ فرمایا ہے :

(۱) ابو داؤد، کتاب الجہاد، باب لمن یغزو و یلتمس الدنیا، حدیث نمبر ۲۵۱۶

أُولَئِكَ لِيُذَيِّبُنَّ يَتَقَلَّبُونَ فِيهِمْ فَلْيَمُوتُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ  
لَظَهِيرٌ، الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا  
رَبَّنَا اللَّهُ (طہ: ۲۹)

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

وَلْيَجِلُّوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ  
لَا يُحِبُّ الْمُتَعَدِينَ (بقرہ: ۱۹۰)

اور جہاد کا دوسرا مقصد ظلم اور فتنہ کو دفع کرنا، اور کفر کی ایسی شان و شوکت کو  
توڑنا جو اسلام کی دعوت دینے اور اس کو قبول کرنے میں رکاوٹ بنی ہوئی ہو، اس کی  
طرف اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی اس آیت میں اشارہ فرمایا ہے، وہو اصدق  
القاتلین :

وَلْيَجِلُّوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لِيُذَيِّبُنَّ يَتَقَلَّبُونَ فِيهِمْ فَلْيَمُوتُوا وَإِنَّ اللَّهَ

(الانفال: ۳۹)

اسلامی جہاد کے یہ اہداف ہیں جن کو حضرت ربیع بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ  
نے ایران کے پہلوان ”زستم“ کے سامنے بیان کئے تھے، جس وقت مسلمانوں نے  
کسریٰ پر حملہ کیا تھا، تو ان لوگوں نے یہ سوال کیا تھا کہ تمہیں کیا چیز یہاں لے کر آئی  
ہے، اس سوال کے جواب میں حضرت ربیع بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا :

اللَّهُ ابْتِغَاءً نَخْرُجُ مِنْ شَاءَ مِنْ عِبَادَةِ الْعِبَادِ إِلَىٰ عِبَادَةِ اللَّهِ،

وَمِنْ ضَلَقِ الدُّنْيَا إِلَىٰ سَعَتِهَا، وَمِنْ جُورِ الْإِدْيَانِ إِلَىٰ عَدْلِ

الْإِسْلَامِ۔ (۱)

یعنی اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس لئے بھیجا ہے تاکہ ہم لوگوں کو بندوں کی بندگی

سے اللہ کی بندگی کی طرف نکالیں، اور لوگوں کو دنیا کی شغلی سے انکی وسعت کی طرف نکالیں، اور مذاہب کے مظالم سے اسلام کے عدل کی طرف نکالیں۔

حضرت ربیع بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول ”وَمِنْ جُورِ الْاَدِيَانِ اِلٰى عَدْلِ الْاِسْلَامِ“ کا مقصد یہ نہیں ہے کہ لوگوں کو دین اسلام قبول کرنے پر زور دینا ہی جائے، بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو ظلم اور غلامی سے اس عدل و انصاف کی طرف نکالیں جس کو اللہ جل شانہ نے زمین پر اللہ کی شریعت جاری کرنے کے لئے مشروع کیا ہے، یہاں تک کہ ہر حق والے کو اس کا حق دیدیا جائے، یا ظالمین کی شوکت کو توڑ کر ایسا ماحول تیار کیا جائے جس میں ہر انسان کھلی آنکھوں سے مذاہب کے درمیان موازنہ کر سکے، اور کفر اور ظلم کی شوکت حق کو قبول کرنے کے راستے میں رکاوٹ نہ بنے۔

مندرجہ اصول کے ذریعہ اسلام نے ان جنگوں کا راستہ بند کر دیا جن کا مقصد ملک پر قبضہ کر کے دوسروں کو نظام بنانا، اور ان کے اموال اور زمینوں پر تسلط جمانا مقصود ہو۔

## (۲) جنگ کے دوران جاری طریقوں کی اصلاح

پھر میں جنگ کے دوران جو طریقے اختیار کئے جاتے ہیں، اسلام نے ان کے لئے عار لانے قواعد و ضوابط وضع فرمائے ہیں، تاکہ وہ جنگ لافانہیت کا معاملہ نہ بن جائے جو کسی قاعدے اور قانون کا پابند نہ ہو، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب جہاد کے لئے کوئی فوجی دستہ بھیجتے تو ان کے سامنے ان ضوابط کی وضاحت

فرماتے، اور اس دستے کو اس پر کاربند رہنے کی تاکید فرماتے، چنانچہ حضرت بریدہ بن الحسیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں :

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقر أميراً على جيش أو سرية، أو جاء في خاصته يتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: اغتذوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمظفوا ولا تقتلوا وليداً. (١)

یعنی حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر پر یا کسی دستے پر کسی شخص کو امیر بناتے تو اس کو خاص طور پر اللہ سے ڈرنے، اور تقویٰ اختیار کرنے اور جو مسلمان ان کے ساتھ ہیں، اس کے ساتھ خیر کا معاملہ کرنے کی وصیت فرماتے، اور پھر فرماتے: اللہ کا نام لے کر اللہ کے راستے میں جہاد کرو، جو شخص اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرے، اس سے قتال کرو، جہاد کرو، خیانت مت کرو، دھوکہ مت دو، مثلہ مت کرو، اور کسی بیک کو قتل مت کرو۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں :

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا بعث حیثما قال: انطلقوا باسم اللہ، لا تقتلوا شیخاً فانی، ولا طفلاً سفیراً، ولا امرأۃ، ولا تغلوا، وضموا غنائکم، اصلحوا واحسنوا، ان اللہ یحب المحسنین . (۲)

(١) جميع معلمي كليات الشريعة والعلوم الإسلامية في جامعة القاهرة على النحو التالي:

(۲) ابو داؤد، کتاب طہارہ، باب دھاتیں کیں، حدیث نمبر ۲۶۱۱، وغیرہ حوالہ بن الغزالی، ملواری عن ابن السکیت، لم یثبتہ غیر ابن حبان، وینظر حوالہ نقایات، والہ شواہد بخاری طہارہ۔

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی لشکر روانہ فرماتے تو آپ اس لشکر سے فرماتے کہ اللہ کے نام پر چل پڑو، کسی بوڑھے حکومت کو قتل مت کرنا، کسی چھوٹے بچہ کو قتل مت کرنا، کسی عورت کو قتل مت کرنا، خیانت نہ کرنا، مال غنیمت ایک جگہ پر جمع کرنا، اور لوگوں کی اصلاح کرنا، ان کے ساتھ اچھا سلوک کرنا، اللہ تعالیٰ اچھا سلوک کرنے والوں کو پسند فرماتے ہیں۔

عام دنیا کا قاعدہ یہ ہے کہ جس وقت کوئی لشکر کسی مہم پر بھیجا جاتا ہے تو اس وقت کی مناسبت سے اس وقت لشکر کا تاکہ لشکر کے سامنے جذباتی انداز سے ان کو دشمن کے خلاف لڑائی پر ابھارتا ہے، دشمن کے مقابلے کے لئے ان کی غیرت کو برآ بھیجتے کرتا ہے، تاکہ وہ پوری قوت کے ساتھ دشمن سے لڑیں..... لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم لشکر کو روانہ کرتے وقت اس بات کی تاکید کرتے ہیں کہ لڑائی کے دوران دشمن کے ساتھ کسی قسم کی زیادتی نہ کریں، جس کو اللہ تعالیٰ نے ناجائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ بخاری شریف وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ :

وحدثت امرأة مقنولة فبي بعض مغازی رسول الله صلى  
الله عليه وسلم، لانكر رسول الله صلى الله عليه وسلم  
قتل النساء والصبيان (۱)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک غزوہ میں ایک مقتولہ عورت پائی گئی، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں کے قتل پر نکیر فرمائی۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب شام کی طرف لشکر بھیجے، اور ابن پرزیدہ بن ابی سفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو امیر بنایا، اور رخصت کرتے ہوئے ان کے ساتھ چلے، اور چلتے ہوئے مندرجہ ذیل وصیت کی :

انک ستجد قوما زعموا انهم حبسوا انفسهم للہ،  
فدعہم، و ما زعموا انهم حبسوا انفسهم لہ ... و انی  
موصیک بعشر : لا تقتلن امرأۃ، ولا صبیۃ، ولا کبیرا  
ھرمًا، ولا تقطع شجرًا مشرًا، ولا تُخربن عامرًا، ولا  
تعقرن شاة، ولا بعیرًا الا لما کله، ولا تغفلن نخلًا ولا  
لحرقۃ، ولا تغفلوا ولا تجبنوا . (۱)

فرمایا کہ آپ وہاں پر ایک ایسی قوم کو پناہیں گے جن کا خیال یہ ہے کہ انہوں نے اللہ کے لئے اپنی جانوں کو روک رکھا ہے (اس سے مراد راہبین ہیں، جنہوں نے اللہ کی عبادت کے لئے رہبانیت اختیار کی ہے) تو ایسے لوگوں سے تعرض مت کرنا، اور میں تمہیں دس باتوں کی وصیت کرتا ہوں: کسی عورت کو قتل مت کرنا، کسی بچے کو قتل مت کرنا، نہ کسی بڑی عمر کے بوزھے کو قتل کرنا، کسی پھل دار درخت کو مت کاٹنا، کسی آبادی کو دیران مت کرنا، کسی بکری کی اور کسی اونٹ کی کوٹھیں مت کاٹنا (اس کو زخمی مت کرنا) الا یہ کہ کھانے کا ارادہ ہو، کسی کھجور کے درخت کو مت کاٹنا، نہ اس کو جلاٹا، اور مال نیست میں خیانت مت کرنا، اور بزدلی مت دکھانا۔

اسلام سے پہلے جو عادات رائج تھیں، وہ یہ تھیں کہ لڑائی کرنے والے اپنے مقاصد کے حصول کے لئے جو ذریعہ اختیار کرتا ان کی قدرت میں ہوتا، اس ذریعہ کو



اختیار کرنے کی ان کو اجازت ہوتی تھی۔ لیکن اسلام نے ان کے لئے یہ جائز طریقے جاری کئے، یہاں تک کہ ”احکام الجہاد اور قتال“ ایک مستقل علم بن گئے۔ اور اس پر کتابیں لکھی گئیں، شاید اس موضوع پر سب سے پہلے جو کتابیں لکھی گئیں، ان میں ”کتاب المسیر للارزاعی“ اور ”کتاب المسیر الکبیر“ للامام محمد بن حسن الشیبانی ”ہیں، جن میں جنگ کے احکام اور ملکی تعلقات کے موضوع پر بڑی تفصیل کے ساتھ لکھے گئے۔ اور یہ سب احکام قرآن کریم اور حدیث نبوی، اور خلفاء راشدین اور صحابہ کرام کے تعامل کی بنیاد پر لکھے گئے۔

### (۳) جنگ کے دوران عدل و انصاف قائم رکھنا

بیشک اسلام نے قتال کے دوران جن ضوابط کی پابندی کرنے کا حکم دیا ہے، جو ضوابط ہم نے اوپر بیان کئے، اسلام نے صرف ان کی تعلیمات پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ مسلمانوں کو اس بات کی بھی تاکید کی ہے کہ حالت جنگ میں بھی باریک بینی کے ساتھ عدل قائم کرنے کا پورا اہتمام کریں۔

مثلاً تمام مذاہب اور ادیان میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جنگ کی حالت میں دشمن کا مال حلال اور مباح ہو جاتا ہے، لہذا جنگ لڑنے والوں کے لئے یہ جائز ہے کہ جس طریقے سے بھی من پڑے، دشمن کے اموال پر قبضہ کر لیں، لیکن اسلام نے اس اجازت کو ان اموال تک محدود کیا ہے جن کو مسلمان اپنی توت بازو سے حاصل کریں، لیکن دشمن کا وہ مال جو ان کے پاس امانت کے طور پر آیا ہے، اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا کہ اس مال پر زبردستی قبضہ کر لیں۔

اس اصول کی تعلیق کے لئے بہترین عملی مثالوں میں سے دو واقعہ ہے جو غزوہ خیبر میں حضرت اسود بنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ پیش آیا، یہ واقعہ احادیث اور سیر کی کتابوں میں مختلف طرق سے مروی ہے، یہ واقعہ ہم یہاں امام کتابی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت سے بیان کر رہے ہیں، اور انہوں نے امام الرفاعی حضرت موسیٰ بن عقبہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کیا ہے، فرمایا :

ثم دخلوا ..... یعنی الیہود ..... حصنا لهم مبعثا يقال له العموص، لحاصرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قريتا من عشرين ليلة، وكانت أرضا وخمة شديدة الحر، لجهنم المسلمون جهنما شديدا، فوجدوا أحمره أنسية يهودية، فذكر قصتها ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن أكلها.. قال: وجاء عبد حبشي أسود من أهل غدير، كان في غنم لسيده، فلما رأى أهل غدير قد أخذوا السلاح سألهم: ما تريدون؟ قالوا: نقاتل هذا الرجل الذي يزعم أنه نبي، فوقع في نفسه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم، فالتفت بغنمه حتى عهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما جاءه قال: ماذا تقول؟ وما تدعو اليه؟ فقال: ادعوا إلى الإسلام، وإن تشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، وإن لا تعبد إلا الله، قال العبد: فمادا ألي أن أناشهدت وأمنت بالله؟ قال: لك الجنة إن مت علي ذلك فأسلم. (۱)

(۱) دلائل النبوة للبيهقي، باب ما جاء في قصة العبد الأسود اسلم يوم غدير، ج ۱، ص ۲۱۹

یعنی وہ یہودی ایک محفوظ قلبے میں داخل ہو گئے، جس کو ”عموم“ کہا جاتا ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریباً بیس دن تک ان کا محاصرہ کیا، وہ زمین خراب اور شدید گرمی والی تھی، جس کی وجہ سے مسلمانوں نے بڑی مشقت اٹھائی، صحابہ کرام نے یہودیوں کے ہاتھ لگے تھے، ان کا واقعہ بیان کیا، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے کھانے سے منع فرمایا۔

اسی موقع پر اہل خیبر کا ایک سیاہ قام حبشی غلام حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا، جو اپنے مالک کی بکریاں چرایا کرتا تھا، اس غلام نے اہل خیبر کو دیکھا کہ انہوں نے ہتھیار پہنے ہوئے ہیں، اس نے ان سے پوچھا کہ تمہارا کیا ارادہ ہے؟ انہوں نے اس غلام سے کہا کہ ہم اس شخص سے جنگ کر رہے ہیں جس کا خیال ہے کہ وہ نبی ہے، اس غلام کے دل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال دل میں بیٹھ گیا، وہ اپنی بکریوں کو لے کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لشکر کی طرف چلا، یہاں تک کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ گیا، اور آپ سے کہا: آپ کیا کہتے ہیں؟ اور آپ کس چیز کی دعوت دیتے ہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں اسلام کی دعوت دیتا ہوں، اور یہ کہ تم ”لا الہ الا اللہ“ کی گواہی دو، اور یہ گواہی دو کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، اور یہ کہ اللہ کے علاوہ ہم کسی کی عبادت نہیں کریں گے، اس غلام نے کہا: اگر میں ان باتوں کی گواہی دوں، اور اللہ پر ایمان لے آؤں تو؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے جنت ہے، اگر اس حالت میں تم مر جاؤ، چنانچہ وہ غلام اسلام لے آیا۔

اس غلام نے کہا: اے اللہ کے نبی! یہ بکریاں میرے پاس امانت ہیں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان بکریوں کو ہمارے لشکر سے نکال دو، اور اور کتکریوں کے ذریعہ ان کو مارو، اللہ تعالیٰ تمہاری طرف سے امانت پہنچاویں گے، اس غلام نے ایسا ہی کیا، اور بکریاں اپنے مالک کے پاس واپس چلی گئیں۔

ایک دوسری روایت میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ :

لَقَالَ لَهُ أَنِّي قَدْ آمَنْتُ لَكَ بِمَا جِئْتَ بِهِ، فَكَيْفَ بِالْعَنَمِ  
يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَأَمَّا أَمَانَةٌ، وَهِيَ ثَلَاثُ الشَّاةِ وَالشَّالَتَانِ  
وَأكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ، لَقَالَ: احْصِبْ وَجْوهَهَا تَرْجِعْ إِلَى  
أَهْلِهَا، فَاصْخِرْ قَبْضَةً مِنْ حَصْبَاءٍ أَوْ لَرَابٍ فَرْمِ بِهَا  
وَجْوهَهَا، فَخُصِرَتْ تَشْعُدُ حَتَّى دَخَلَتْ كُلَّ شَاةٍ إِلَى  
أَهْلِهَا، ثُمَّ تَقْدُمُ إِلَى الصَّفِّ، فَاصْصِبْ سَهْمَ فَقْلَةٍ، وَلَمْ يَصِلْ  
لِللَّهِ مَجْدَةٌ قَطُّ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:  
ادْخُلُوهُ الْخَبَاءَ..... فَقَالَ لَقَدْ حَسَنَ إِسْلَامُ صَاحِبِكُمْ، لَقَدْ  
دَخَلَتْ عَلَيْهِ وَإِنْ عِنْدَهُ لَزُرُوحَتَيْنِ لَهُ مِنَ الْحَوَارِ الْعَيْنِ (۱)۔

اس غلام نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: میں آپ پر اور جو چیز آپ لے کر آئیں ہیں اس پر ایمان لے آیا۔ یا رسول اللہ! میں ان بکریوں کا کیا کروں؟ یہ تو میرے پاس لوگوں کی امانت ہے، کسی شخص کی ایک بکری، کسی شخص کی دو بکریاں، اور کسی کی دوسے زیادہ ہیں، حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

سنگریاں اٹھا کر ان کے چہرے پر مارو، یہ بکریاں اپنے مالکوں کے پاس لوٹ جائیں گی، چنانچہ اس غلام نے ایک ننھی سنگریاں پامٹی لی، اور ان بکریوں کے منہ کی طرف پھینکی، وہ بکریاں تیزی سے دوڑتی ہوئی گئیں، اور ہر بکری اپنے مالک کے پاس پہنچ گئی (چونکہ لڑائی کے لئے صفیں بنی ہوئی تھیں) وہ غلام بھی لڑائی کی صف میں شامل ہو گیا، اور اس کو ایک تیرا کر لگا، اور وہ مر گیا، اور اس شخص نے اللہ کے لئے ایک سجدہ بھی نہیں کیا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے فرمایا کہ اس کو خیمے میں لے جاؤ..... بعد میں آپ نے فرمایا کہ تمہارے ساتھی کا اسلام کا کتنا اچھا راہ میں اس کے پاس آیا اس کے پاس گوری چڑی والی اور بڑی آنکھوں والی اس کی دو تیریاں ہیں۔

ایک روایت حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے :

فقال : يا رسول الله اني رجل اسود اللون، قبيح الوجه، متشن الریح، لامال لي، فان قتلت هؤلاء حتى اقتل ادخل الجنة؟ قال : نعم، فتقدم فقاتل حتى قتل، فاني عليه النبي صلى الله عليه وسلم وهو مقتول فقال : لقد احسن الله وجهك، و طيب روحك، و كثر مالك

لقد رأيت زوجيه من العور العين . (۱)

ایمان لانے کے بعد اس غلام نے کہا: یا رسول اللہ! میں سیاہ رنگ والا، قبیح چہرے والا، گندہ پریو لگا آدمی ہوں، میرے پاس مال بھی نہیں ہے، اگر میں ان لوگوں سے قتال کروں، یہاں تک کہ میں قتل کر دیا جاؤں، کیا میں جنت میں داخل

ہو جاؤں گا؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جی ہاں! اچھا بھلا وہ غلام آگے  
 بڑھا، اور مال شروع کر دیا، یہاں تک کہ وہ قتل کر دیا گیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم  
 اس کے پاس تشریف لائے، اس حال میں کہ وہ مقتول پڑا تھا، آپ نے ارشاد  
 فرمایا: اللہ تعالیٰ نے تمہارے چہرہ کو حسین کر دیا، اور حیرت ریز روح کو پاکیزہ کر دیا، اور  
 حیران مال زیادہ کر دیا ..... اور میں نے اس کے پاس گورے رنگ والی بڑی  
 آنکھوں والی اس کی دو بیویاں دیکھیں ہیں۔

بہر حال: صحیح روایات اس بات کی صراحت کر رہی ہیں کہ اس فردہ میں  
 صحابہ کرام بڑی مشقت میں تھے، یہاں تک کہ وہ گدھے ذبح کر کے ان کے کھانے  
 کی طرف مجبور ہو گئے، لیکن ان کو ان کے کھانے سے منع کر دیا گیا، یہاں تک کہ  
 دیکھیں الٹ دی گئیں، اس حالت میں ان کے پاس "اسود الرومی" ایک بکریوں کا  
 رچوڑ لے کر آتے ہیں، جو دشمنوں کی ملکیت ہیں، اب اس حالت میں مسلمانوں کے  
 لئے آسان صورت یہ تھی کہ وہ اس حالت میں ان بکریوں کو مالِ غنیمت سمجھتے، اور یہ  
 تاویل کر لیتے کہ یہ حالت جنگ ہے، اور حالت جنگ میں جو مال دشمن کی ملکیت  
 ہو، وہ مسلمانوں کے لئے مباح ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ پیش کرتے کہ وہ چرواہا  
 مسلمان ہو چکا ہے، اور مسلمانوں کے ساتھ مل چکا ہے، اور یہودیوں کے خلاف  
 قتال کے لئے تیار ہے، اور ان یہودیوں میں بکریوں کے مالک بھی ہیں (اس  
 تاویل اور دلیل کے نتیجے میں وہ بکریاں حلال ہو جاتیں) لیکن حضور اقدس صلی اللہ  
 علیہ وسلم اس پر راضی نہ ہوئے، اس لئے کہ اس چرواہے نے وہ بکریاں ان کے  
 مالکوں سے عقدِ امانت کے تحت لی تھیں، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے

اس چرواہے کو ان بکریوں کے مالکوں کو واپس کرنے کا حکم دیا، حتیٰ کہ اس سخت حالت میں بھی جبکہ مسلمان ان بکریوں کے سب سے زیادہ ضرورت مند تھے۔

حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کے درمیان جو یہ عادلانہ اصول جاری فرمادیے، صحابہ کرام غیر مسلمین کے ساتھ معاملات کرنے میں ان اصولوں کے مادی ہو چکے تھے، حتیٰ کہ حالت جنگ میں بھی وہ ان کی پابندی کرتے تھے۔ حضرت خُصیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے دشمنوں کے ہاتھ میں قید تھے، جو کہ کافر تھے، کافروں کے بچوں میں سے ایک بچہ حضرت خُصیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آگیا، حضرت خُصیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس بچہ کو اپنی ران پر بٹھالیا، اس وقت حضرت خُصیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ میں اسزاق تھا، اس بچہ کی ماں یہ حالت دیکھ کر گھبرا گئی، حضرت خُصیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کی ماں سے کہا کہ تم اس بات سے ڈر گئیں کہ میں اس کو قتل کر دوں گا، میں ایسا نہیں کروں گا۔ (۱)

حضرت خُصیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لئے یہ بھی ممکن تھا کہ اس موقع کو نصیحت سمجھتے، اور کم از کم یہ تو کر سکتے تھے کہ اس بچہ کو بطور ”رہن“ اپنے پاس رکھ لیتے، اور اس بچہ کے عوض ان کی قید سے خلاصی حاصل کر لیتے، لیکن حضرت خُصیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایسا نہیں کیا، اور اپنی جان دینے پر راضی ہو گئے، لیکن اس بات پر راضی نہیں ہوئے کہ مسلمانوں کی طرف یہ بات منسوب کی جائے کہ یہ بچوں کو قتل کر دیے ہیں، یا اپنی آزادی حاصل کرنے کیلئے بچوں کو غصب کر لیتے ہیں۔

امام ابو عبیدہ قاسم بن سلام رحمۃ اللہ علیہ صفوان بن عمرو سے اور سعید بن عبد

العزيز سے روایت کرتے ہیں :

ان الروم صالحت معاوية رضى الله تعالى عنه ان تؤدى  
اليهم مالا، و اولهن معاوية منهم رهنا، فجعلهم  
بعلبك، ثم ان الروم غلبت، فابى معاوية والمسلمون  
ان يستحلوا قتل من فى ايديهم من رهنهم، و غلوا  
مسيلهم و استفتحوا بذلك عليهم، و قالوا : و فاء بغلر  
خبر من غلب بغلر - (۱)

یعنی رومیوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس پر صلح کر لی کہ وہ  
ان کو مال ادا کریں گے، حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس معاہدہ پر ان سے  
رہن مانگا، تو انہوں نے شہر "بعلبک" بطور رہن کے ان کو دیدیا۔ پھر رومیوں نے  
خدااری کی اور عہد توڑ دیا، تو حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور مسلمانوں نے اس  
بات کو ناپسند کیا کہ جو لوگ ان کے پاس بطور رہن کے ہیں، ان کے قتل کرنے کو  
حلال کر لیں، بلکہ ان کے لئے جانے کا راستہ کھول دیا، اس طریقے سے ان پر فتح  
حاصل کی، اور مسلمانوں نے کہا: خدااری کے بدلے میں وفاداری کرنا، خدااری کے  
بدلے میں خدااری کرنے سے بہتر ہے۔

اس مختصر مقالے کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ان تمام احکام عادلہ کا استقصاء  
کر لے جو اسلام نے چاری کیے ہیں، اور تاریخ اسلام نے جو بلند مثالیں حالت  
اکن اور حالت جنگ میں غیر مسلمین کے ساتھ معاملات کرنے میں بیان کی ہیں،  
ان سب کا احاطہ اس مختصر مقالے میں ممکن نہیں، لیکن ہمیں امید ہے کہ جو کچھ ہم نے



بیان کیا ہے دو ان احکام اور مثالوں کا بہترین نمونہ ہے جو دین اسلام کی اعلیٰ طرفی پر دلالت کرتے ہیں، اور جو شخص اس موضوع پر چلے اس کیلئے پرکھنے کیلئے کافی ہے۔

## جھگڑوں کے حل کیلئے صلح کے طریقوں کی فضیلت

علماء فقہ اور اصول فقہ اور حکماء سب اس بات پر متفق ہیں کہ قتال فی سبیل ”حسن بعید“ نہیں، بلکہ ”حسن للیراء“ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ صرف ضرورت کے وقت اس کو اختیار کیا جائے گا، اگر شریعت کے مقاصد صلح کے ذریعہ حاصل ہو جائیں تو پھر قتال کی ضرورت نہیں، اسی لئے حدیث شریف میں ہے کہ حضرت یمنی علیہ السلام آخر زمانے میں نزول کے بعد جنگ کو ماقطہ کر دیں گے، (۱) اسلئے کہ اس زمانے میں جنگ اور قتال کے بغیر ہی شریعت کے مقاصد حاصل ہو جائیں گے۔

یہ بات اس پر دلالت کر رہی ہے کہ اگر ملکی نزاعات صلح کے ذریعہ حل کرنا ممکن ہو تو جنگ اور قتال کے بھڑکانے پر یہ چیز فضیلت رکھتی ہے، جب تک کہ صلح کے یہ طریقے مصالح شریعت کے ضامن ہوں، اور اس کی اصل قرآن کریم کی آیت ہے :

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاغْلُظْ عَلَيْهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ

(الانفال: ۶۱)

اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بدیل بین و قتال سے صلح حدیبیہ سے پہلے یہ فرمایا تھا کہ :

(۱) صحیح البخاری، کتاب الانبیاء، باب من رول محسن بن مریم، حدیث نمبر ۳۹۸۸، فتح

انا لم نجی لقتال احد، ولکننا جئنا معتمرین، وان قریشا  
قد نهکھم الحرب، و اضرت بهم، فان شاء و اباددھم  
مدد و یدخلوا بنی و بین الناس، فان اظھر فان شاء و ان  
یدخلوا فیما تدخل فیہ الناس فعلوا، والا فقد جموا، وان  
هم ابوا فواللہ نفسی بیدی لانی قتلھم علی امری هذا  
حی تنفرد سالفتی، ولیفقدن اللہ امرہ۔ (۱)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہم کسی سے قتال کے لئے نہیں  
آئے، لیکن عمرہ ادا کرنے کے لئے آئے ہیں، قریش کو تو جنگ نے لاغر اور کمزور کر  
دیا ہے، ان کو جنگ نے نقصان پہنچایا ہے، اگر وہ لوگ چاہیں میں ان کے لئے ایک  
مدت متعین کر دوں، اور اس مدت میں قریش مجھے اور دوسرے لوگوں کو چھوڑ دیں،  
اگر اسلام غالب آجائے تو ان لوگوں کو اختیار ہوگا کہ چاہیں تو دوسرے لوگ جس  
میں داخل ہوئے ہیں، یہ بھی اس میں داخل ہو جائیں، ورنہ یہ سب میرے خلاف  
جمع ہو جائیں، اور اگر وہ اس بات سے انکار کریں تو قسم اس ذات کی جس کے قبضہ  
میں میری جان ہے، میں ان سے اس معاملے میں ضرور قتال کرتا رہوں گا یہاں تک  
کہ تنہا میری گردن باقی رہ جائے، اور اللہ تعالیٰ ضرور اپنے حکم کو نافذ فرمائیں گے۔  
افصح القصصاء جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر پوری  
قوت اور وضاحت کے ساتھ جاری ہونے والے بلیغ کلمات حالت جنگ اور  
حالت امن میں اسلام کا موقف کے بیان کے لئے بہترین نمونہ ہیں، اور حضور  
اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جملہ :

”ان حربشاً لہم لکنہم الحرب، و اضرت بہم“

کھل صراحت کے ساتھ یہ بیان کر رہا ہے کہ ”جنگ“ فی نفس کوئی مستحسن چیز نہیں، اور اگر امن و امان قائم کرنا اس بغیر ممکن ہو تو پھر جنگ بھڑکانے کی ضرورت نہیں۔ لیکن صلح کے طریقوں کی انصاف کو مقاصدِ شریعہ کی قیمت پر حاصل کرنا یا ان بہترین اور سچے اصولوں کی قربانی دے کر حاصل کرنا، جن کو اسلام شریعت کی مضبوطی اور پائیداری کے لئے لایا ہے، کسی طرح بھی ممکن نہیں۔ اور اس کی اصل اللہ جل شانہ کا یہ ارشاد ہے :

فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقْبِمُوا لَهُمْ (توبہ: ۷)

لیکن اگر دشمن صلح کی بات چیت، اور گفت و شنید کو ٹال مٹول کرنے کے لئے ایک حیلہ بنالے، اور اس صلح کو اپنے باطل پر دیر تک جے رہنے کے لئے ایک ذریعہ بنالے، اور اپنے ظلم پر ہمیشہ رہنے کے لئے، اور مستحق تک اس کا حق پہنچانے میں تاخیر کرنے کے لئے اس کو ایک وسیلہ بنالے، تو اس صورت میں صلح کے یہ اعزاز اور یہ طریقے فریب اور دھوکہ کے علاوہ کچھ نہیں، اور عاداتِ بنیاد پر صلح کی قیام میں مندرجہ بالا طریقے سے کوئی نفع حاصل نہیں ہو سکتا، اور اس صورت حال میں وہی طریقہ اختیار کیا جائے گا جو کسی شاعر نے ایک شعر میں بیان کیا ہے کہ :

”وَالشَّفْءُ أَتْلَعُ وَغَاظُ غُلَى أَمِّمْ“

”گوارا متوں پر بہترین فصاحت کرنے والی ہے“

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

”ان اللہین یکسبون الائم میجہزون ما کالوا یقترون“  
(سورۃ الاحقاف: ۱۳۰)

یعنی جو لوگ گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، قیامت کے روز  
ان کے ان اعمال کی سزا دی جائے گی جو وہ لوگ یہاں پر کیا کرتے تھے۔

# حرمت رضاعت

ودودہ کی کتنی مقدار پر ثابت ہوگی؟

(۵)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۵) ”زست رضاعت“ دودھ کی کتنی مقدار پر ثابت ہوگی؟  
 یہ مقالہ حضرت والاہ ظہیم نے ”تکملة فتح الملہم، جلد اول،  
 کتاب الرضاعة“ میں تحریر فرمایا ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## حرمت رضاعت

دودھ کی کتنی مقدار پر ثابت ہوگی؟

چونکہ یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان مختلف ہے، اس لئے حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے ”مکملہ فصیح المصنف“ میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث فرمائی ہے، اس بحث کا ترجمہ یہاں پیش کیا جا رہا ہے۔

الحمد لله رب العلمين، والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على  
رسوله الكريم، وعلى آله واصحابه اجمعين، وعلى كل من نيعهم باحسان  
الى يوم الدين، اما بعد :

عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : قال رسول الله صلى الله  
عليه وسلم : لا تحرم المصصة والمصتان ... حضرت عائشة رضي الله تعالى عنها  
سے روایت ہے کہ حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ایک مرتبہ اور دو  
مرتبہ چونکہ حرمت کو ثابت نہیں کرتا۔ الْمَصْصَةُ مَصْصٌ، ن، يَمْصُحُ، کا اسم مرتبہ  
ہے، ایک مرتبہ چونکہ اس حدیث سے ”ظاہریہ“ نے استدلال کرتے ہوئے کہا  
ہے کہ تین مرتبہ سے کم کی رضاعت غیر محرم ہے، جبکہ ہمارے نزدیک یہ حدیث

منسوخ ہے، جیسا کہ عنقریب حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت آ رہی ہے، جبکہ مطلق دودھ پلانے سے حرمت ثابت ہو جائیگی۔

اس مسئلے میں فقہاء کے چار مذاہب ہیں:

(۱) پہلا مذہب : یہ ہے کہ حرمت رضاعت ثابت کرنے میں قلیل رضاعت اور کثیر رضاعت دونوں برابر ہیں، اور دودھ کی وہ مقدار جس سے روزہ دار کا روزہ ٹوٹ جائے ”حرمت رضاعت“ اتنی مقدار سے ثابت ہو جائے گی، یہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کا مسلک ہے، اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ایک روایت یہی ہے، یہی مسلک حضرت عمر بن خطاب، حضرت علی بن ابی طالب، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اور حضرت قاسم بن محمد، حضرت سالم بن عبداللہ، حضرت طاووس، حضرت قیس بن ذکویہ، حضرت سعید بن المسیب، حضرت عروہ بن الزبیر، حضرت ربیعہ، حضرت ابن شہاب، حضرت عطاء بن رباح، حضرت کھول رحمۃ اللہ علیہم سے منقول ہے (دیکھئے: المدونة الکبریٰ لامام مالک ج ۵، ص ۸۷) ان کے علاوہ حضرت قتادہ، حضرت حسن، حضرت حکم، حضرت حماد، امام اوزاعی، امام ثوری، حضرت لیث بن سعد کا بھی یہی مسلک ہے، اور حضرت لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ کا خیال یہ ہے کہ مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ قلیل رضاعت اور کثیر رضاعت دونوں سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے (المسنن لابن قدامة ج ۷، ص ۵۳۶) اور علامہ ابن منذر نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بھی یہی بات نقل کی ہے، اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے مسلم شریف کی شرح (ج ۱۰، ص ۱۰۱)



ص ۲۹) میں اس کو جمہور علماء کا مذہب قرار دیا ہے، اور میں تو یہ کہتا ہوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی مسلک یہی ہے، جیسا کہ صحیح بخاری میں ان کے صلیح اور طرز سے ظاہر ہو رہا ہے۔

(۲) دوسرا مذہب : یہ ہے کہ ایک مرتبہ یا دوسرے مرتبہ سے حرمت رضاعت نہیں آتی، البتہ تین مرتبہ یا اس سے زیادہ مرتبہ پینے سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے، یہ امام ابو ثور، ابو عبیدہ، داؤد ظاہری اور ابن المنذر کا مذہب ہے، اور امام احمدی ایک روایت اس کے مطابق ہے، اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی یہی بات منقول ہے (دیکھئے : شرح المہذب، ج ۵، ص ۵۷)

(۳) تیسرا مذہب : یہ ہے کہ پانچ رخصات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے، اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا صحیح مذہب یہی ہے، اسی طرح حضرت عائشہ، حضرت عبداللہ بن زبیر، حضرت سعد بن جبیر، حضرت عروہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اور امام اسحاق بن راہویہ اور علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہم کا یہی مسلک ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور حضرت عطاء، حضرت طاؤس سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق منقول ہے (دیکھئے : شرح المہذب) اور انہی حضرات سے ایک روایت پہلے مذہب کے موافق بھی منقول ہے، جیسا کہ ہم نے ”المدوۃ الکبریٰ“ سے مابقی میں نقل کی ہے۔

(۴) چوتھا مذہب : یہ ہے کہ دس رخصات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے منقول ہے (مؤطا امام مالک)

بعض حضرات نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی طرف بھی اس مذہب کی نسبت کی ہے، اس کی تحقیق انشاء اللہ آگے آجائے گی۔

پہلے مذہب والے حضرات کے دلائل اور استدلالات متدرجہ ذیل ہیں :

(۱) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلَمَّا نَسُوا مَا فِيهِمْ قُلْتُ لَوْ أَنِّي فُوضْتُكُمْ" (سورۃ النساء: ۲۳) (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا، وہ حرام ہیں) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مطلق دودھ پلانے کو حرمت کا سبب قرار دیا ہے، اور وہ مطلق ہے، کلیل و کثیر سب کو شامل ہے، لہذا قرآن کریم کے مطلق کو اخبار احاد سے یا قیاس سے متعید کرنا جائز نہیں۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت مجمل تھی، اور حدیث نے اس آیت کی تفسیر کی ہے، ان لوگوں نے غلطی کی ہے، اس لئے کہ "إِرْضَاع" کے معنی میں کوئی اہمال نہیں ہے، جو شخص بھی عربی زبان جانتا ہوگا وہ اس کو معنی کو سمجھ جائے گا، لہذا یہ آیت "مجل" نہیں، بلکہ یہ آیت "مقہم" ہے، جس کے معنی بالکل ظاہر اور اس کی مراد بالکل واضح ہے، لہذا قرآن کریم اور حدیث متواترہ کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے اس آیت کی تخصیص اور تعہید جائز نہیں (دیکھئے احکام القرآن للخصاص: ج ۲، ص ۱۵۰)

(۲) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایک حدیث روایت کرتے ہیں کہ "عن الحسن بن علی بن عقیبہ عن قاسم بن المخیمرة عن شریح بن ہانی، عن علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب قلیله و کثیره" (حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: رضاعت سے وہ حرام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کے ذریعہ حرام ہوتے ہیں، چاہے وہ

رضاعت قلیل ہو، یا کثیر ہو" امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے امام صاحب سے انہی طرح یہ حدیث روایت کی ہے (عقدودالحواهر المسبقة للزبدی ج ۱ ص ۱۰۹-۱۱۰)

یہ ضعیف بندہ عرض کرتا ہے کہ اس حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں، جہاں تک یحکم ابن عتیہ کا تعلق ہے تو وہ جماعت کے رجال میں سے ہیں، ان کی ثقاہت ثابت ہے، ثقیہ ہیں، البتہ کبھی "تدلیس" کر لیتے ہیں۔ جہاں تک لیسم بن معینہ کا تعلق ہے، یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کی روایت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بطور قطعیت کے اپنی کتاب میں لائے ہیں، اور پانچ راویوں نے ان سے روایات نقل کی ہیں، ثقہ اور فاضل آدمی ہیں، جہاں تک شرح بن ابی کا تعلق ہے، تو یہ حادث کوئی ہیں جو رجال شمسہ میں سے ہیں، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "ادب المفرد" میں ان کی روایت لی ہے "مختصر میں" میں سے ہیں، ثقہ ہیں (تقریباً) لہذا اس حدیث صحیح ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اس سے اسناد لال اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔

(۳) صحیحین میں یہ روایت ہے کہ "عن عیفة بن الحارث قال: زوجت امرأة، فحاءت امرأة سوداء، ففالت لی: انی ارضعتکما....." حضرت عیفة بن حارث رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، فرمایا کہ میں نے ایک خاتون سے شادی کی تو ایک سیاہ و قام عورت ہمارے پاس آئی، اور مجھ سے کہا کہ میں

(۱) علامہ خوارزمی رحمۃ اللہ علیہ نے "جامع مسانید الامام ج ۲، ص ۹۷ پر اس حدیث کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اسرحہ ابو محمد البخاری عن المسنن بن سعد اللہوی عن احمد بن عبد اللہ الکلبی عن ابراہیم بن شراح عن ابی یوسف عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ نقلاً۔

نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میں نے غلہ نہ بخت فلاں سے شادی کر لی ہے، تو ہمارے پاس ایک سیاہ دام عورت آئی، اور اس نے مجھ سے کہا میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، جبکہ وہ عورت جھوٹی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعراض کرتے ہوئے اپنا منہ پھیر لیا، میں دوبارہ آپ کے چہرے کی طرف آیا، میں نے کہا وہ خاتون جھوٹی ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم کیسے اس کو اپنے نکاح میں رکھو گے جبکہ اس خاتون کا خیال یہ ہے کہ اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، اس خاتون کو اپنے پاس سے چھوڑ دو (بخاری شریف، باب شهادة المرضعة من النکاح، و باب الرحلة من العلم، و باب تفسير المشبهات من البيوع، باب شهادة الاماء و العبيد من الشهادات) اس حدیث سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ سے بدو رضعات کے بارے میں سوال ہی نہیں کیا، بلکہ صرف رضاعت پر حرمت کا حکم لگا دیا۔

(۴) اسی طرح وہ تمام احادیث حنفیہ کی دلیل اور حجت ہیں جن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے مطلق دودھ پلانے پر حرمت کا حکم لگا دیا، جیسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ ”حرم من الرضاع ما حرم من النسب“ رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں، اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ ”إن الرضاعة تحرم ما تحرم من الولادة“ رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو رشتے ولادت سے حرام ہوتے ہیں..... وغیرہ

(۵) اسی طرح صحابہ کرام کے بہت سے آثار بھی حنفیہ کی حجت اور دلیل

ہیں، ان میں سے ایک اثر وہ ہے جو امام نسائی نے بیان فرمایا ہے (ج ۲، ص ۶۸) "عن قتادة قال: سمينا ابي ابراهيم للنعمى نسالة عن الرضاع، فكذب ان شربها حدثنا ان عليا و ابن مسعود كانا يقولان: يحرم من الرضاع قليله و كثيره" حضرت قتادہ سے مروی ہے کہ ہم نے حضرت ابراہیم غنی رحمۃ اللہ علیہ سے رضاعت کے بارے میں لکھ کر سوال کیا تو انہوں نے جواب میں لکھا کہ حضرت شریح رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے کہ حضرت علی اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ رضاعت سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے، چاہے وہ قلیل ہو یا

کثیر ہو۔

حنفیہ کی دلیلوں میں سے ایک دلیل وہ اثر ہے جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مؤطا میں بیان فرمایا ہے (ص ۶۷) النعمون مالک، اعبرنا ثور بن زید، ابن ابن عباس رضی اللہ عنہما کان یقول: ما کان فی الحولین و ان کانت مصۃ و احسنہ تحریم۔ یعنی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہا کرتے تھے کہ جو دودھ دو سال کے اندر پلایا جائے، اگرچہ ایک مرتبہ چوسنے کے برابر ہو، وہ حرام کر دیتا ہے۔ اس اثر کے ایک راوی "ثور بن زید السدیسلی" مدنی موثق ہیں، اور علامہ ابن معین اور ابوزرعہ اور امام نسائی نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، سن ۱۳۵ھ میں ان کا انتقال ہوا (التعلیق المسجود عن الامعاف) علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے "اعلاء السنن" (ج ۱۱، ص ۸۰) میں فرمایا کہ "اسنادہ صحیح"

حقیقہ کے دلائل میں سے ایک دلیل وہ اثر ہے جو عبد الرزاق نے اپنی

مصنف میں (ج ۷، ص ۲۶، حدیث نمبر ۱۳۹۱۹) ابن جریج کے طریق سے نقل کی ہے، فرمایا کہ عمرو بن دینار نے خبر دی کہ انہوں نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے سنا کہ ایک شخص نے ان سے سوال کیا کہ کیا ایک مرتبہ اور دو مرتبہ کے پینے سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے؟ جواب میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ ہم نہیں جانتے رضائی بہن کے بارے میں مگر یہ کہ وہ حرام ہو جائے گی، اس سوال کرنے والے شخص نے کہا کہ امیر المؤمنین یعنی حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا خیال یہ ہے کہ ایک مرتبہ اور دو مرتبہ پینا حرام نہیں کرتا ہے۔ جواب میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ تمہارے فیصلے سے اور امیر المؤمنین کے فیصلے سے بہتر ہے۔

نیز عبد الرزاق رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مصنف میں ابن جریج عن عطاء کے طریق سے بھی یہ بات ان الفاظ میں نقل کی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو حضرت عبد اللہ بن زبیر کی یہ بات پہنچی کہ وہ رضاعت کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مسلک کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ سات مرتبہ سے کم میں حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی، حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا اللہ جل شانہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بہتر ہیں، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وَ احْسَبُوا لَكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ" کہ تمہاری رضاعتی بہنیں تم پر حرام ہیں، اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ ایک مرتبہ دو دو یا بار دو مرتبہ یا (کوئی قید نہیں لگائی) (دیکھئے، مصنف عبد الرزاق ج ۷، ص ۲۶۶، حدیث نمبر ۱۳۹۱۱) اسی اثر کو امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہ نے عبد الرزاق کے طریق سے مختلف سندوں سے

تخریج کیا ہے (دیکھئے: ج ۴: ص ۱۸۳) اور خالد بن یوسف، عن حماد بن زید، عن عمرو بن دینار کے طریق سے بھی نقل کیا ہے (دیکھئے: ج ۴: ص ۱۲۹: باب الرضاع) نمبر ۲۳) اور امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی مختلف طرق سے اس کی تخریج کی ہے (دیکھئے: ج ۷: ص ۲۵۸)

جہاں تک دوسرے مذاہب کے حضرات کا تعلق ہے، انہوں نے حدیث باب سے استدلال کیا ہے (حدیث باب یہ ہے: عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: و قال مویذ و زہید: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تحرم العصاة ولا المصنات)

تیسرے مذاہب کے حضرات نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے آگے نقل کی ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ: قالوا: کان فیما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرم من لم یسجن بخمس معلومات، فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و هن فیما یقرأ من القرآن (حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ دس رضعات معلومہ پر حرمت رضاعت کا حکم قرآن کریم میں نازل ہوا تھا، اور پھر بعد میں پانچ رضعات معلومہ والی آیت سے پہلا حکم منسوخ ہو گیا تھا، اور جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی اس وقت تک پانچ رضعات والی آیت قرآن کریم میں پڑھی جا رہی تھی)

ابن احادیث کا جواب یہ ہے کہ مقدار رضاعت کے بارے میں جتنی قیودات وارد ہوئی تھیں، وہ سب منسوخ ہو چکی ہیں، اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ

مطلق رضاعت حرمت کرنے والی ہے، اور اس پر امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ مقدار رضاعت کے بارے میں جو قیود وارد ہوئی ہیں ان کا منسوخ ہونا صرف دعویٰ کرنے سے کیسے ثابت ہو سکتا ہے۔ ہم امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہمارا یہ دعویٰ دلیل سے خالی نہیں، بلکہ قوی دلائل اس پر دلالت کر رہے ہیں، جن میں سے بعض مندرجہ ذیل ہیں:

۱..... حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث جو ہم نے مابقی میں بیان کی (ان علیاً و ابن مسعود کانا یقولان : یحرم من الرضاع قلبه و کثیره) اس حدیث کو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کئی رجال سے روایت کیا ہے، جو کہ سب فقہاء اثبات میں سے ہیں، اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت فرمادی کہ حرمت کے ثبوت کے لئے قلیل رضاعت اور کثیر رضاعت برابر ہیں، اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مندرجہ بالا حدیث سے یہ بات آپ نے جان لی ہے کہ مقدار رضاعت کی قیودات کثیر سے قلت کی طرف منتقل ہوئی ہیں، چنانچہ ابتداء میں دس رضعات پر حرمت ثابت ہونے کا حکم تھا، پھر یہ حکم دس سے پانچ رضعات کی طرف منتقل ہوا، اس کے بعد حدیث باب (لا تحرمہ البصة و البستان) تین رضعات پر حرمت ثابت ہونے پر دلالت کر رہی ہے، جیسا کہ اہل الظاہر نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے، اس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی حدیث اس سلسلے کی آخری حدیث ہو، اور اسی وجہ سے بعض صحابہ کرام پر یہ بات غلطی رہ گئی ہو۔

۲... حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے مندرجہ بالا منسوخیت



کی صراحت فرمائی ہے، چنانچہ امام طاہر اس رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے کہ ان سے رضاعت کے بارے میں سوال کیا گیا تو میں نے ان سے کہا کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ایک رضعہ اور دو رضعات حرام نہیں کرتے، جواب میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا: پہلے ایسا ہی تھا، لیکن آج ایک رضعہ سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی (دیکھیے: احکام القرآن للخصاص، ج ۲: ص ۱۵۱۔ اس کی سند یہ ہے: عن ابی الحسن الکمری، قال حدثنا الحضری، قال حدثنا عبد اللہ بن سعید، قال حدثنا ابو سعید، عن حماد، عن حجاج، عن حبيب بن ابي ثابت عن طاووس (فتح) علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی بات فتح القدیر میں نقل کی ہے، البتہ اس کا مآخذ بیان نہیں کیا، اور انہوں نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ ”آل امر الرضاع الی ان تلہلہ و تکبرہ محرم“ یعنی رضاعت کا معاملہ اس طرف لوٹ گیا ہے کہ اس کا قلیل اور کثیر دونوں حرمت ثابت کر دیتے ہیں (فتح القدیر، ج ۳: ص ۲) مندرجہ بالا روایت کا مآخذ مجھے نہیں مل سکا، البتہ علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ روایت نقل کرنے میں احتیاط سے کام لیتے ہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے تو اس کے خلاف بھی منقول ہے، چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے سنن کبریٰ (ج ۷: ص ۳۵۸، ۳۵۹) میں حضرت عروۃ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت عروۃ نے فرمایا کہ میں حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آیا، اور ان سے رضعہ اور رضعین کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں اس بارے

میں وہ بات کہوں گا جو بات حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم نے کہی ہے، میں نے کہا کہ وہ دونوں کیا کہتے تھے؟ انہوں نے فرمایا کہ وہ دونوں حضرات یہ کہا کرتے تھے کہ "لا تحرم المصصة ولا المصتان، ولا تحرم دون عشر رضعات فصاعدا" یعنی ایک مرتبہ چوسنا اور دوسرے مرتبہ چوسنا حرام نہیں کرتا، اور دس رضعات اور اس سے کم میں حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ امام بیہقی اس روایت کے بعد فرماتے ہیں کہ "عمرۃ عن ابن عباس" والی روایت ان کے مذہب میں سب سے صحیح روایت ہے۔

مندرجہ بالا روایت کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ حافظہ ماردینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی جو تردید فرمائی ہے وہ کافی اور ثانی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی مشہور روایت اس کے خلاف ہے، اور امام مالک، ابن ابی شیبہ، امام طبرانی سے مختلف صحیح اسانید سے مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس قلیل الرضاع اور کثیر الرضاع دونوں کی تحریم کے بارے میں کہا کرتے تھے اور خود امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "المعتمد" میں یہ روایت نقل کی ہے عن النضر اور دی عن ثور عن حکمرۃ عن ابن عباس ان قلیل الرضاع وکثیرہا بحریم فی المہمد۔ اور اس کے بعد امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ "روی عن ابن عباس بخلاف ذلك في القليل" یعنی قلیل الرضاع کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اس کے خلاف بھی مروی ہے، لیکن پہلی روایت زیادہ صحیح ہے (یعنی قلیل الرضاع اور کثیر الرضاع حرمت میں دونوں برابر ہیں) بہر حال امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے "المعتمد" میں جس بات کا

اعتراف کیا ہے، وہ اسنن الکبریٰ والی روایت کے بالکل خلاف ہے (دیکھئے:

الحوار النقی للمعارضی علی هامش البیہقی، ج ۷: ص ۲۵۹)

۳..... مصنف عبد الرزاق میں ج ۷: ص ۲۶۷: حدیث نمبر ۱۳۹۱۳،

۱۳۹۱۶ ہے، عن عبد الرزاق عن معمر، قال أخبرني ابن طاووس عن أبيه قال:

كان لا زواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم رضعات معلومات، قال: ثم ترك

ذلك بعد، فكان غلبه و مكثره محرم۔ یعنی ازواج مطہرات کے نزدیک حرمت

رضاعت کے لئے چند رضعات متعین تھے، لیکن انہوں نے اس مذہب کو ترک کر دیا

اور بعد میں ان کے نزدیک قلیل و کثیر دونوں باعث حرمت تھے۔

اور علامہ ابن جریر نے نقل کیا ہے کہ: أخبرني عبد الكريم عن طاووس

قال: قلت له انهم يزعمون انه لا يحرم من الرضاع دون سبع رضعات ثم

صار ذلك الى خمس، فقال: طاووس قد كان ذلك، فحدث بعد ذلك امر

جاء التحريم، المرأة الواحدة تحرم۔ ابن جریر فرماتے ہیں کہ عبد الکرم نے

طاووس سے روایت کرتے ہوئے خبر دی کہ میں نے ان سے کہا کہ ان کا خیال تھا کہ

سات رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، پھر یہ حرمت پانچ رضعات پر

آگئی، امام طاووس نے فرمایا کہ ایسا ہی تھا، البتہ بعد میں یہ معاملہ ہوا، وہ یہ کہ تحریم کا

حکم آگیا، اور اب ایک مرتبہ کی رضاعت سے حرمت ثابت ہو جائے گی (مصنف

عبد الرزاق، ج ۷: ص ۲۶۷: حدیث نمبر ۱۳۹۱۳، ۱۳۹۱۶)

۴..... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث پانچ رضعات کے حکم کو

منسوخ کرنے پر دلالت کر رہی ہے، اس لئے کہ اگر پانچ رضعات پر حرمت کا حکم

منسوخ نہ ہوتا تو پانچ رخصات والی آیت قرآن کریم میں موجود ہوتی، اور نمازوں میں اس آیت کی تلاوت جائز ہوتی، حالانکہ پوری امت کا اس پر اجماع ہے کہ وہ آیت قرآن کریم میں موجود نہیں، اور اس آیت کی تلاوت کرنا بھی جائز نہیں، اور اس آیت کو قرآن کریم میں درج کرنا حلال نہیں، بلکہ علامہ ہارونی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس طرح کی کوئی بات نہ قرآن کریم میں موجود ہے، اور نہ حدیث میں موجود ہے، لہذا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ اولاً دس رخصات کی قید کے ساتھ مقید آیت قرآن کریم میں نازل ہوئی تھی، پھر پانچ رخصات والی آیت نے دس رخصات والی آیت کو منسوخ کر دیا، اور پھر آخر میں رخصات کی تعداد کی قید کے بغیر آیت قرآن کریم میں باقی رہ گئی، اور اب مطلق دودھ پلانا حرمت کا باعث ہو چکا۔

اگر کوئی اشکال کرے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کے آخر میں یہ صراحت موجود ہے کہ پانچ رخصات والی آیت منسوخ نہیں ہوئی، یہاں تک کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی، چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے یہ الفاظ ہیں کہ ”فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و من فیما یقرآن القرآن“ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اس حدیث کے آخر کے الفاظ کی زیادتی میں عبد اللہ بن ابی بکر رادی متفرد ہیں، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ان کا وہم ہے، اور اس کے مقابل وہ حدیث ہے جو مصنف عبد الرزاق میں عن ابن جریج عن نافع عن سالم سے روایت کی گئی ہے، اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں کہ ”ثم رد ذلك ابي حمص، ولكن من كتاب الله ما يقض مع النبي صلى الله

علیہ وسلم " اس سے ظاہر ہے کہ یہ زیادتی راوی کا وہم ہے، یا عبد اللہ بن ابی بکر کا اور راجح ہے، جیسا کہ اسکی تحقیق اس حدیث کی تشریح میں انشاء اللہ آگے آجائے گی۔

اور اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں کہ یہ زیادتی درست ہے، تو اس زیادتی کی مراد یہ ہے کہ کس رمضان والی آیت کی منسوخی کا زمانہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت بالکل جدید اور بہت قریب تھا، اس لئے بہت سے صحابہ کرام اس کی منسوخی پر مطلع نہیں ہو سکے، چنانچہ جن صحابہ کرام کو اس کی منسوخی کا علم نہیں ہوا تھا، وہ اس وقت اس کی تلاوت کیا کرتے تھے (فتح القدیر ج ۳: ص ۳۰۳، شرح النوادی: ج ۱۰: ص ۲۹) ورنہ کیا کوئی مسلمان اس بات کا تصور کر سکتا ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قرآن کریم کا کوئی ٹکڑا قرآن کریم میں لکھنے سے چھوڑ دیا ہو، جبکہ ان کی بیٹی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا یہ جانتی تھیں کہ وہ قرآن کریم کی آیت ہے، اور صحابہ کی ایک جماعت نمازوں میں اس کی تلاوت بھی کرتی تھی، واللہ، ہرگز ایسا نہیں ہو سکتا، اور اس کا تصور کرنا بھی ممکن نہیں۔

پھر خود شوافع اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ پانچ رمضان والی آیت منسوخ ہو چکی ہے، لیکن ان کا خیال یہ ہے کہ یہ آیت رحم والی آیت کی طرح منسوخ اتلاوت ہے، اور اس آیت کا حکم اب بھی باقی ہے۔ لیکن آپ جانتے ہیں کہ اصل مضابطہ یہ ہے کہ کسی آیت کی تلاوت منسوخ ہونے کی صورت میں اس کا حکم بھی منسوخ ہو جاتا ہے، اور تلاوت منسوخ ہو جانے کے بعد حکم باقی رہنے کے لئے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہاں کوئی دلیل موجود نہیں۔ اور اس آیت کو رجم والی آیت پر قیاس کرنا بھی درست نہیں، اس لئے کہ رجم والی آیت کا حکم باقی رہتا

قطعی اور متواتر احادیث سے ثابت ہے، جیسا کہ اس کے بارے میں پوری تحقیق انشاء اللہ اپنے محل میں آجائے گی۔ اور یہ بات ثابت ہے کہ آیت رجم کی تلاوت منسوخ ہونے کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم فرمایا، تو کیا احادیث میں کہیں یہ بات ثابت ہے کہ خمس رضعات والی آیت کی تلاوت منسوخ ہونے کے بعد دودھ جلانے پر حرمت کو پانچ متفرق رضعات کی قید کے ساتھ مقید کیا ہو؟ بلکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی حدیث پانچ رضعات کے حکم کے منسوخ ہونے پر صراحۃً دلالت کر رہی ہے، جیسا کہ مزرعگی، اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اس کی صراحت فرمائی ہے کہ جو احکام منسوخ ہوئے، ان میں پانچ رضعات کی تحدید بھی منسوخ ہو چکی ہے، لہذا اس آیت کو رجم والی آیت پر کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے؟

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے یہ ثابت ہے کہ وہ قلیل رضاع سے حرمت ثابت ہونے کی قائل نہیں تھیں، انہوں نے یہ مذہب کیسے اختیار کیا؟ باوجودیکہ وہی (عشرہ رضعات والی) آیت کے منسوخ ہونے کی راوی ہیں۔ اس کے بارے میں ہم کہیں گے کہ امام ابو بکر بھٹاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا رضاع الکبیر میں بھی حرمت رضاعت کی قائل تھیں، اور دوسرے ازواجِ مطہرات اس کی قائل نہیں تھیں، اور ہمارے (احناف) اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک رضاع الکبیر کی وجہ سے حرمت کا منسوخ ہونا ثابت ہو چکا ہے، لہذا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس حدیث میں تحدید رضعات کا حکم بھی ساقط

ہو چکا) (احکام النفر آن للخصاص، ج ۲، ص ۱۶۲)

احقر عرض کرتا ہے کہ امام ابو بکر بھاص رحمۃ اللہ علیہ نے اوپر جو بیان فرمایا، اس کے صحیح ہونے پر دلیل وہ حدیث ہے جو ابن ماجہ میں باب رضاع الکبیر میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے 'لقد نزلت آية الرجم ورضاعة الکبیر عشرًا' یعنی رجم کی آیت اور کبیر کی رضاعت کی آیت عشرہ کی تیسرے کے ساتھ نازل ہوئی تھی، اس روایت میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ 'عشرہ رضعات' دالی آیت کبیر کے ساتھ متعلق تھی۔

اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے مؤطا میں نقل کی ہے یمن خالغ ان سائب بن عبد اللہ حدثہ ان عائشہ رضی اللہ عنہا ارسلت به الی اختها ام کلثوم بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا، فقالت: ارضعہ عشر رضعات، حتی یدخل عني، فارضعتی ثلاث رضعات، ثم مرضت فلم لرضعنی غیر ثلاث مرات، فتم اكن ادخل عني عائشة من اجل ان ام کلثوم لم یسم لی عشر رضعات۔۔۔ تالیف سے روایت ہے کہ سالم بن عبد اللہ نے بیان کیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے انہیں اپنی بیمن حضرت ام کلثوم بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس بھیجا، اور کہا کہ ان کو دس رضعات دودھ چلا دو، تاکہ میرے پاس آجائے (کیوں کہ میں اس کی رضاعتی خالہ بن جاؤں گی) حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے مجھے تین رضعات دودھ چلایا، پھر وہ بیمار ہو گئیں، اور بس ان تین مرتبہ کے علاوہ انہوں نے مجھے دودھ نہیں چلایا، تو چونکہ حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے میرے لئے دس رضعات مکمل

نہیں کئے تھے، اس لئے میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس آنا چاہتا نہیں کرتا تھا۔

دیکھئے! حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ماہ کو اپنے پاس آنے سے کیوں منع کیا؟ جب کہ وہ بڑے تھے، اس لئے کہ انہوں نے دس روضات کی تعداد پوری نہیں کی تھی، باوجودیکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے مسلم شریف کی روایت میں دس روضات کے منسوخ ہونے کی صراحت کی ہے، یہ اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا صغیر میں دس روضات کے منسوخ ہونے کی قائل تھیں، اور کبیر کے بارے میں اس کے باقی رہنے کی قائل تھیں، اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے کہ عن عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا انہا کانت تقول: نزل فی القرآن عشر روضات معلومات بحرمن، ثم صرن الی خمس بحرمن، وکان لا بد من علی عائشۃ الا من استكمل خمس روضات۔۔۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ وہ فرماتی تھیں کہ قرآن کریم میں دس روضات معلومہ جو حرمت کا سبب تھیں کے بارے میں آیت نازل ہوئی، پھر پانچ روضات معلومہ کے بارے میں آیت نازل ہوئی، اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس کوئی شخص نہیں آ جاسکتا تھا، سوائے اسکے جسکے پانچ روضات مکمل ہو چکے ہوں۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ صغیر اور کبیر کے درمیان تفریق کرنے کا کیا سبب ہے؟ باوجودیکہ دورِ حاضر میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے نزدیک صغیر اور کبیر دونوں میں حرمت روضات کا ذریعہ ہے؟ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں



کہ شاید انہوں نے ان دونوں کے درمیان اس لئے فرق کیا ہو کہ وہ ارضاع الکبیر کے مسئلہ میں "سالم مولیٰ ہابی حلیقہ" کے قصہ سے استدلال کرتی تھیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سہلہ بنت سہیل رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو حکم دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ "ارضعہ عیمس رضعات" ان کو پانچ رضعات دودھ پلا دو، جیسا کہ مؤطا امام مالک کی روایت میں ہے، یا آپ نے حکم دیتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ "ارضعہ عشر رضعات" ان کو دس رضعات دودھ پلا دو، جیسا کہ احمد بن ابن اسحاق کی روایت ہے (فتح البانی: ج ۱۶: ص ۱۸۵) اور بڑے کو دودھ پلانے کا حکم چونکہ قیاس کے مخالف تھا، اس لئے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس حکم کو اپنے سر پر محمد دودھ کھا تھا، اسی وجہ سے احتیاطاً اس شخص کو اپنے پاس نہیں آنے دیتی تھیں، جس کے دس رضعات مکمل نہ ہوئے ہوں، اسی لئے حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"والأظهر أن عائشة وحفصة إنما كانتا تذهبان إلى  
عشر رضعات نورعاً و نشفياً للخاطر، لا من جهة  
حكم الشرع" (المسوی شرح مؤطا: ج ۲: ص ۲۰)

زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما عشر رضعات کے قول کی طرف تورع اور تشفی خاطر کے لئے گئی تھیں، حکم شرعی ہونے کی وجہ سے نہیں۔ بہر حال ایہ وہ تفصیل تھی جو احقر کے نزدیک ظاہر ہوئی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

ارضاع الصغیر میں بھی اس تحدید کی قائل تھیں، تو یہ ان کا اجتہاد تھا، اور فقہاء صحابہ جیسے حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال ان کی اس تحدید کے معارض ہیں، آخر میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اس حکم کے منسوخ ہونے کا علم نہیں تھا، اور ان حضرات صحابہ کو اس حکم کے منسوخ ہونے کا علم تھا، اور ثبوت ثانی پر مقدم ہوتا ہے (حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول ثانی ہے، اور صحابہ کا قول ثبوت ہے، اس لئے ان صحابہ کا قول رافع ہوگا)

۵..... پھر وہ حضرات جو خمس رضعات کی تنقید کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مذہب کے راوی ہیں، وہ سالم بن عبداللہ اور عروۃ بن زبیر ہیں، اور یہ دونوں حضرات قلیل و کثیر دونوں کی تحریم کے قائل ہیں، جہاں تک سالم بن عبداللہ کا تعلق ہے، ہم اس بحث کے شروع میں ”مدوۃ الکبریٰ“ سے یہ بات نقل کر چکے ہیں کہ حضرت سالم مذہب اذل والوں میں سے ہیں، جہاں تک عروۃ بن زبیر کا تعلق ہے تو امام مالکؒ نے مؤطا میں یہ روایت نقل کی ہے کہ:

عن البرہیم بن عقیبۃ انہ سأل سعید بن المسیب عن  
الرضاعۃ فقال: کل ماکان فی الحولین، وان کان  
قطرة واحدة فهو محرم، و ماکان بعد الحولین فانما  
هو طعام یا کله، قال البرہیم بن عقیبۃ: ثم سالت  
عروۃ فقال مثل ما قال سعید.

ابراہیم بن عقیبہ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت سعید بن المسیب سے

رضاعت کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ دو سال کے اندر اندر  
 اگرچہ ایک قطرہ دودھ پلایا ہو، وہ محرم ہے، اور دو سال کے بعد وہ دودھ کھانے کے  
 مثل ہوگا، حضرت ابراہیم بن عقبہ نے فرمایا کہ پھر میں نے عروۃ بن زبیر سے اس  
 بارے میں سوال کیا تو انہوں نے وہی جواب دیا جو حضرت سعید بن المسیب نے دیا  
 تھا..... امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عروۃ نے اپنی روایت کی  
 مخالفت نہیں کی، مگر اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک اس کا منسوخ ہونا ثابت ہے۔

(الجواهر النقی: ج ۷: ص ۴۵۵)

واللہ اعلم بالصواب

نَحْنُ نَعْمَدُكُمْ وَنُحِبُّكُمْ وَنُحِبُّكُمْ وَنُحِبُّكُمْ

"تعاشر و اکالاخوان  
تعاملو اکالاجانب"

یعنی بھائیوں کی طرح رہو،  
لیکن آپس میں معاملات اجنبیوں کی طرح کرو۔

# اسلام میں غلامی کی حقیقت

الرق فی الاسلام

(۲)

مربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ یحیٰ

میعن اسلامک پبلشرز

(۶) اسلام میں نفلای کی حقیقت

یہ مقالہ حضرت والدہ عظیمہؑ نے ”الرفیعی الاسلام“ کے عنوان سے  
”مکملۃ فتح المسلمین“ کی جلد اول میں تحریر فرمایا ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

صلی اللہ علی النبی الامی

## اسلام میں غلامی کی حقیقت (الرق فی الاسلام)

چونکہ غلامی کے مسئلہ پر اہل مغرب کی طرف سے اسلام کے خلاف بحث ہو چکی ہے، اس لئے مغرب سولہ مرتبی حثانی صاحب مدظلہ نے تکمیلۃ المسالک میں اس پر تفصیلی مقالہ تحریر فرمایا ہے، اس مقالہ کا ترجمہ یہاں پیش کیا جا رہا ہے، لیکن

اہل مغرب اور ان کے مقلدین کی طرف سے اسلام کے جن مسائل کے خلاف پروپیگنڈہ کیا گیا ہے، ان میں سے ایک غلامی کو جائز قرار دینے کا مسئلہ ہے۔ اس پروپیگنڈے کے نتیجے میں موجودہ دور کے لوگوں کا خیال یہ ہے کہ یہ ”غلامی“ کا مسئلہ دین اسلام کی روشن پیشانی پر ایک بدنامہ داغ ہے اور اسلام کے خلاف شبہات پیدا کرنے کا ایک سبب ہے۔ اس وجہ سے ہم غلامی کی حقیقت اور اسلام میں اس کی حیثیت کو اس مقالہ میں بیان کریں گے، تاکہ لوگوں پر اس کی حقیقت واضح ہو جائے۔

در اصل اہل مغرب اور ان کے مقلدین کی غلطی کی بنیاد یہ ہے کہ انہوں نے مسلمان معاشرے کے غلاموں کو یونانیوں، رومیوں اور اہل یورپ کے

غلاموں پر قیاس کر لیا جو انتہائی مظلومانہ اور کمپہری کی زندگی گزارا کرتے تھے اور جنہیں انسان تک نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اور نہ ہی ان کے لئے حقوق تسلیم کئے جاتے تھے اور معاشرے میں ان کا ادنیٰ مقام بھی نہیں تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام میں غلامی کا مسئلہ یورپ کے غلاموں سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا، اس چیز کا اعتراف خود بعض انصاف پسند اہل یورپ نے بھی کیا ہے۔ چنانچہ ”گوستاف لی لون (G. Lebon) اپنی مشہور فرانسیسی زبان کی کتاب ”تمدن عرب“ (Civlization of Arab) میں لکھتے ہیں:

ہماری کتاب کے یورپی پڑھنے والوں کے سامنے ”غلام“ کے لفظ کے ساتھ ہی ایک ایسے گروہ کی تصویر کھینچ جاتی ہے، جو زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں، غذا کی جگہ..... کھارہے ہیں، اور مکان کی جگہ تہ خانوں میں محبوس ہیں۔

میں یہاں اس امر کی تحقیق نہیں کرنا چاہتا کہ یہ تصویر ان غلاموں کی ہے جو امریکہ کے انگریزوں کے پاس چند سال پہلے تھے، یہ بات درست ہے یا غلط، اور آیا یہ قرین قیاس ہے کہ ان غلاموں کے مالک ان کے ساتھ اس درجہ پہلو جی کرتے تھے اور ایک ایسے سرمایہ اور بنیاد کو ضائع اور برباد کر دیتے تھے۔ جیسے اس زمانہ کے جیشی تھے۔ مجھے اسی قدر کہنا ہے کہ مسلمانوں میں غلامی کی حالت اس سے بالکل مختلف ہے جو مسلمانوں میں تھی۔ (۱)



بہر حال! جب اس عالم میں اسلام کی روشنی پھیلی، اس وقت پوری دنیا میں غلامی کا دور دورہ تھا، اور ان غلاموں کے ساتھ ایسا گھٹیا سلوک کیا جاتا تھا، جس کو سن کر انسانیت کی پیشانی عرق ریز ہو جاتی تھی۔ اسلام نے آ کر حکمت سے کام لیتے ہوئے ”غلامی“ کو سرے سے حرام قرار نہیں دیا، اور نہ ہی بالکل اس کو ختم کیا، بلکہ شریعت نے اس کے لئے خاص احکام اور خاص حدود مقرر کیں، تاکہ اس کے نتیجے میں وہ انسان صلاح و فلاح میں انسانی معاشرے کی ترقی میں حصہ دار بن سکے۔

اسلام نے غلام بنانے کو اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیا کہ جو شرعی جہاد کفار کے مقابلے میں ہو (اس میں پکڑے جانے والے قیدیوں کو غلام بنایا جائے) جبکہ رومیوں کا یہ حال تھا کہ جنگی قیدیوں کے علاوہ ان کے یہاں لوگوں کو گنہگاروں کے ارتکاب کے نتیجے میں بھی غلام بنالیا جاتا تھا۔ اور باندیوں سے پیدا ہونے والی اولاد کو غلام بنالیا جاتا تھا۔ جبکہ اسلام نے اس کا اعلان کر دیا کہ جہاد شرعی جو کفار سے ہو اس جہاد میں پکڑے جانے والے قیدیوں کے علاوہ کسی کو غلام بنانا جائز نہیں۔

اور پھر جہاد شرعی میں پکڑے جانے والے قیدیوں کے لئے اسلام میں صرف یہی ایک راستہ نہیں ہے کہ ان کو ”غلام“ ہی بنالیا جائے، بلکہ اسلام نے ان قیدیوں کے بارے میں امیر المؤمنین کو چار اختیارات دیئے ہیں۔ ۱۔ یا تو انہیں قتل کر دیا جائے۔ ۲۔ یا انہیں غلام بنالیا جائے۔ ۳۔ یا انہیں ندریہ لے کر چھوڑ دیا جائے۔ ۴۔ یا ان سے معاوضہ لئے بغیر محض احسان کرتے ہوئے انہیں چھوڑ دیا جائے۔ لہذا اسلام میں قیدیوں کو غلام بنانا کوئی فرض و واجب نہیں ہے، بلکہ مستدرجہ بالا چار مباح اختیارات میں سے ایک مباح اختیار ”غلام بنانا“ ہے۔

درحقیقت جنگ کا معاملہ بہت پیچیدہ معاملہ ہے، اور بعض اوقات ایسے

حالات پیش آ جاتے ہیں کہ "غلامی" کے علاوہ کوئی دوسری صورت حالات کے مناسب نہیں ہوتی، کیونکہ اگر تمام قیدیوں کو قتل کرنے کا حکم دیدیں تو اس صورت میں امر اوی قوت کو ضائع کرنا لازم آتا ہے۔ اور اگر سب قیدیوں کو چھوڑ دیں تو اس صورت میں کفر کی جو صلا افزائی اور مسلمانوں کے مقابلے میں جنگ کرنے کے لئے کافروں کی اعانت لازم آتی ہے۔ اور اگر ان کو ہمیشہ کے لئے قید کر دیا جائے تو اس صورت میں ان کی صلاحیتوں کو ضائع کرنا اور بلا فائدہ ان پر مال خرچ کرنا لازم آتا ہے۔ لیکن اگر شرائط اور حدود کی پابندی کرتے ہوئے ان کو غلام بنالیا جائے تو اس سے مندرجہ بالا خرابیاں لازم نہیں آئیں گی، چنانچہ اس کے ذریعہ نوع انسانی کی بناء بھی ہو جائیگی، اور اس کے ذریعہ ان غلاموں کی اسلامی تربیت بھی ہو جائے گی دوسری طرف ان غلاموں کی خداداد صلاحیتوں سے معاشرے کی اصلاح میں تقویت حاصل ہوگی۔ اس لئے اسلام نے چار دروازے کھول دیئے، اور امام وقت کو اختیار دیدیا کہ وہ ان چار صورتوں میں سے جو صورت حالات کے مناسب ہو، اس کو اختیار کر لے۔

پھر اسلام نے غلاموں کے ایسے حقوق بیان کئے ہیں کہ دوسرے مباح اور اقوام میں اس کی نظیر بھی موجود نہیں ہے، چنانچہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَبِالْوَلَدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ  
وَالْعَبَادِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْعَبَادِ الْحَبِيبِ وَالْعَبَادِ جَمِيعًا بِالْحَبِيبِ  
وَالْيَتَامَىٰ السَّيِّئِ لَا وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ إِنَّ الْبَلَاءَ لَا يُجِبُ  
مَنْ كَانَ مُخْتَلًا فَتُخَوِّرُونَ

اور ماں باپ کے ساتھ نیکی کرو، قرابت والوں کے ساتھ، اور یتیموں اور فقیروں اور ہمسایہ قریب اور ہمسایہ اچھی اور پاس بیٹھنے والے اور مسافروں کے ساتھ اور تمہارے واسطے ہاتھ جن کے مالک ہیں، یعنی غلام باغیوں کے ساتھ، چٹک اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں آتا، اترانے والا، بڑائی کرنے والا (۱)

حدیث شریف میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

إِنَّمَا أَنْتُمْ عِزْلُكُمْ، تَعْلَقُكُمْ اللَّهُ نَحْتٌ أُوْدِنُكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَعْرَهُ نَحْتٌ يَدِهِ تَلْبِطُكُمْ مِمَّا بَأْكُلُ، وَلَيْلَيْتُهُ مِمَّا تَلْبَسُ، وَلَا تَكْلَفُوهُمْ مَا يَكْلَفُهُمْ، فَإِنْ تَكْلَفْتُمُوهُمْ فَأَعِزُّوهُمْ۔

تمہارے غلام تمہارے بھائی ہیں۔ ان کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے قبضے میں دیدیا ہے، جس شخص کا بھائی اس کے قبضے میں ہو، اس کو چاہیے کہ جو وہ خود کھائے، اس کو بھی کھلائے، اور جو خود پہنے اس کو بھی پہنائے، اور ان سے ایسا کام نہ لے جس کا کرنا ان پر شاق ہو، اور اگر ایسا کام لینا چاہو تو تم خود بھی ان کی مدد کرو (۲)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لَا يَدْعُلُ السَّعْنَةَ سَبِيْنِي الْمَلِكَةُ (یعنی الذی یسبونی الی) (مسئلہ کو) فاسألوا: یا رسول اللہ: اَلْهَسْ اَصْبَرْنَا اَنْ هَذِهِ

(۱) سہ ماہی، آیت ۳۶، ترجمہ حضرت شیخ الحدید رحمۃ اللہ علیہ

(۲) صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب المعاصی من امر الجاہلیہ، و کتاب المہج، باب قول النبی ﷺ: العید اسوا انکم۔

الامة اكثرا مسلمو كين و بناسى؟ قال: نعم  
فاكرمواهم كرامة اولادكم و اطعموهم مما تاكلون۔  
اپنے مملوک کے ساتھ بدظنی کرنے والا شخص جنت میں نہیں  
جائے گا، صحابہ کرام نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا آپ نے  
ہمیں یہ خبر نہیں دی تھی کہ اس است کے لوگ غلام اور جہیم کی  
کثرت دہلے لوگ ہوں گے؟ (تو پھر کس طرح ان سب  
کے ساتھ اچھا سلوک ہو سکے گا، بلکہ ان میں سے بعض کے  
ساتھ اچھا سلوک ہو گا، تو بعض کے ساتھ بدظنی بھی کرنی  
پڑے گی) آپ نے فرمایا: ہاں! تم ان کا ایسا ہی اکرام کرنا  
جس طرح تم اپنی اولاد کا اکرام کرتے ہو، اور ان کو وہی چیز  
کھلاؤ جو تم کھاتے ہو (۱)

ایک اور حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:  
من لعن مملوكه او ضربه فكفارته ان بعضه (۲)  
یعنی جو شخص اپنے غلام کو تھپڑ مارے، یا اس کی پٹائی کرے تو  
اس کا کفارہ یہ ہے کہ اس غلام کو آزاد کر دے۔

غلاموں کے حقوق کا آپ ﷺ کو اتنا خیال تھا کہ وفات کے وقت  
سب سے آخری کلام جو آپ ﷺ کی زبان مبارک پر جاری ہوا، وہ غلاموں  
کے حقوق کی ادائیگی کی ترغیب کے بارے میں تھا چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ

(۱) ابن ماجہ، کتاب الادب، باب الاحسان الی المملوک،

(۲) ابو داؤد، کتاب الادب، باب حق المملوک،

فرماتے ہیں کہ:

كانت عامة وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حضرته الوفاة وهو يفرغ بنفسه: "الصلاة وما ملكت أيمانكم".

یعنی جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حالت نزع میں تھے، اور غرغره کی کیفیت تھی، اس وقت آپ ﷺ نے اتنی وصیت فرمائی کہ: "نماز کی حفاظت کرو اور غلام لونڈی کا خیال رکھنا (۱)"

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

كان آخر كلام النبي صلى الله عليه وسلم: الصلاة وما ملكت أيمانكم.

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری کلام یہ تھا کہ نماز کی حفاظت کرو اور غلام لونڈی کا خیال رکھنا (۲)

ابوداؤد میں یہ الفاظ ہیں:

عن علي رضي الله عنه قال: كان آخر كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم: الصلاة الصلاة، اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم.

یعنی نماز کی حفاظت کرو، نماز کی حفاظت کرو، اور غلام اور

(۱) ابن ماجہ، ابواب الوصایہ، باب هل اوصی رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(۲) ایضاً

لوئذ یوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو (۱)

اس جتنی بیشمار احادیث کتب حدیث میں موجود ہیں۔ ان سب احادیث کو یہاں جمع کرنا ممکن نہیں۔ خلاصہ یہ کہ اسلام نے ”غلامی“ کے نظام کو بالکل بدل کر مالک اور مملوک کے درمیان اخوت اور محبت اور بھائی چارہ قائم فرمادیا۔ جس کے نتیجے میں اسلام کے اندر ”غلامیت“ کا صرف نام ہی باقی رہ گیا۔ بلکہ اسلام نے ”غلامیت“ کے نام تک کو تبدیل کر دیا۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لَا يَفْخُورُ أَحَدٌ كَمِ عَبْدِی وَامْتِی، وَلَا يَقُوْضِ الْمَمْلُوْکُ رِثَیْ وَرِثَیْ، وَلَا یَقْبَلُ الْمَمْلُوْکُ فِتْنَیْ وَفِتْنَیْ، لَا یَقْبَلُ الْمَمْلُوْکُ سَیْدَیْ وَسَیْدَیْ، فَانْکُم مِّمْلُوْکُوْنَ، وَانْزَبْ لَہُ نَعَاتِیْ،

تم میں سے کوئی شخص اپنے غلام اور باندی کو ”مہدی اور امّتی“ کہہ کر ہرگز نہ پکارے۔ او کوئی مملوک اپنے آقا کو ”ربّی اور ربّی“ کہہ کر نہ پکارے، بلکہ مالک اپنے مملوک کو ”غلامی اور غلامی“ کہہ کر پکارے۔ اور مملوک اپنے آقا کو ”سیدی و سیدی“ کہہ کر پکارے، کیونکہ تم سب مملوک ہو، اور ”ربّ“ صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ (۲)

غلاموں کے بارے میں مندرجہ بالا احکام صرف کتابوں کے اوراق کے

(۱) ابو داؤد، کتاب الادب، باب فی حق المملوک۔

(۲) ابو داؤد، کتاب الادب، باب مَا لَا یَقُوْضِ الْمَمْلُوْکُ: دس و ریتی ج ۲ ص ۶۸۰

اندرونِ خانہ نہ تھے۔ بلکہ تاریخ کے ہر دور میں مسلمانوں نے ان پر عمل کر کے دکھا دیا، چنانچہ مسلمان اپنے غلاموں کے ساتھ اپنے بھائیوں جیسا سلوک کرتے تھے، چنانچہ تاریخ اسلام میں آپ کو بہت سے غلام ایسے نظر آئیں گے جو غلام ہونے کے باوجود سرداری اور عزت کے اعلیٰ مرتبہ تک پہنچ گئے، بہت سے غلام علم اور معرفت کے ایسے مرتبے پر پہنچے کہ آزاد لوگ ان کی طرف رجوع کرنے لگے، بہت سے غلاموں نے اسلام لانے کے بعد ایسی زندگی گزاری کہ آزاد لوگ ان پر رشک کرنے لگے۔ ہماری پوری تاریخ اس کی مثالوں سے بھری ہوئی ہے، جو شہادت کے لئے کافی ہے۔

اس کے علاوہ یہ کہ غلاموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنا تاریخ اسلام کے کسی خاص زمانے کے ساتھ مخصوص نہیں رہا، بلکہ پورا اسلامی معاشرہ ہر دور اور ہر زمانے میں غلاموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کے حکم پر عمل کرتا رہا۔ جس میں اسلام میں غلام بنانے کو جائز قرار دینے کی حکمت اور مصلحت صاف نظر آتی ہے۔ چنانچہ جس شخص نے اسماء الرجال اور علماء اور رواۃ حدیث کے احوال کا مطالعہ کیا، اس نے دیکھ لیا کہ ان علماء اور رواۃ حدیث میں بیشتر افراد آزاد کردہ غلام تھے، چنانچہ مکہ مکرمہ میں حضرت عطاء بن اُبلی رباح رحمۃ اللہ علیہ، یمن میں حضرت طاؤس بن کيسان رحمۃ اللہ علیہ، مصر میں حضرت یزید بن حبیب رحمۃ اللہ علیہ، شام میں حضرت کھول رحمۃ اللہ علیہ، حجاز میں حضرت قحاک بن مزاحم رحمۃ اللہ علیہ، یہ سب آزاد کردہ غلام تھے۔ اور ان سب حضرات کا زمانہ بھی ایک ہے، اور اپنے اپنے علاقوں میں یہ سب علم اور فقہ کے اعلیٰ مقام پر فائز تھے۔

پھر اسلام نے غلاموں کے حقوق بیان کرنے کے ساتھ ان کو کثرت سے آزاد کرنے کی بھی ترغیب دی، چنانچہ معارفِ ذکوۃ میں ایک مستقل معارف

غلاموں کو آزاد کرنے کا بیان فرمایا، اور ہر کفارہ کی ادائیگی کی صورتوں میں سب سے پہلے غلام کی آزادی کو مقرر فرمایا، حتیٰ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام یا باندی کو تھپڑ مارنے کا کفارہ آزادی کو قرار دیا، جیسا کہ پیچھے حدیث گزری، اور غلاموں کو آزاد کرنے کے ایسے فضائل بیان فرمائے کہ بہت سے نیک اعمال پر ایسے فضائل بیان نہیں فرمائے، اور مذاق میں آزاد کرنے پر بھی واقعی آزادی کا حکم دیدیا، اور سورج گرہن اور چاند گرہن کے موقع پر کثرت سے غلام آزاد کرنے کا حکم دیا، چنانچہ بخاری شریف میں ”کتاب العتق“ باب ما يستحب من العتاق فی الکسوف“ میں احادیث موجود ہیں۔

اسی ترغیب کا نتیجہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام جملہ بہت کثرت سے غلام آزاد کیا کرتے تھے، اس کے لئے موقع کی تلاش میں رہتے تھے، چنانچہ حدیث شریف میں ہے کہ:

فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: احسن سہما، فقال: یا نبی اللہ! اعتزلی، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان المستشار مؤتمن، سذ هذا، فإنی رأیتہ یصلی، واستوصی بہ معروفاً، فانطلق أبو الہیثم الی امرأته، فاجبرها بقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: فقاتلت امرأته؛ ما انت بیانخ ما قال فیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا ان نعتہ، قال: هو عتیق، الخ۔

ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس دو غلام آئے تو آپ نے حضرت ابو الہیثم رضی اللہ عنہ سے فرمایا ان میں سے ایک لیلو، انہوں نے فرمایا کہ یا نبی اللہ! آپ ہی ایک کو منتخب کر دیجئے،



حضور ﷺ نے فرمایا کہ جس سے مشورہ لیا جائے وہ امانت دار ہوتا ہے، (آپ نے ایک غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا) تم یہ غلام لے لو، کیونکہ میں نے اسے نماز پڑھتے دیکھا ہے، پھر آپ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ اس سے اچھا سلوک کرنا۔ چنانچہ حضرت ابوالبخیرہؓ اس غلام کو لے کر اپنی اہلیہ کے پاس آئے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھی سنا دیا، ان کی بیوی نے کہا کہ حضور اقدس ﷺ نے جو کچھ اس کے بارے میں فرمایا ہے تم اس تک نہیں پہنچ سکتے جب تک تم اسے آزاد نہ کرو۔ یہ سنتے ہی حضرت ابوالبخیرہؓ نے فرمایا: وہ آزاد ہے۔ (۱)

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

أنه لما أقبل برؤ الإسلام و معه غلامه، فقل كل واحد منكما من صاحبه، فأقبل بعد ذلك، و ابوهريرة جالس مع النبي صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا ابا هريرة! هذا غلامك قد أتاك، أما إنني أنشدك أنه حر.

یعنی جب وہ اسلام لانے کے ارادے سے آئے تو ان کا غلام بھی ان کے ساتھ تھا۔ پھر وہ دونوں ایک دوسرے سے جدا ہو گئے، پھر کچھ دنوں کے بعد وہ غلام آیا تو اس وقت حضرت ابوہریرہؓ حضور اقدس ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے

(۱) ترمذی، ابواب الزعد، باب ما جاء فی معيشة اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم

تھے، حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: اے ابو ہریرہ! یہ تمہارا غلام ہے جو تمہارے پاس آیا ہے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں آپ کو گواہ بنا تا ہوں کہ وہ آزاد ہے۔ (۱)

ایک اور حدیث میں ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کو ایک غلام عطا فرمایا، اور آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: اس کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کی نصیحت کرتا ہوں۔ تو حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے اس غلام کو آزاد فرمادیا (۲)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں روایت میں آتا ہے کہ جب وہ کسی غلام کے اندر کوئی ایسی صفت دیکھتے جو انہیں اچھی معلوم ہوتی تو اس غلام کو آزاد کر دیا کرتے تھے، چنانچہ غلاموں کو ان کی یہ بات معلوم ہو گئی، تو بعض اوقات کوئی غلام مسجد کو لازم کر لیتا، اور ہر وقت مسجد میں رہتا تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اس کی اس اچھی حالت کو دیکھتے تو اس کو آزاد کر دیا کرتے۔ لوگ آپ سے عرض کرتے کہ حضرت! یہ غلام آپ کو دھوکہ دینے کے لئے اور آزادی حاصل کرنے کے لئے ایسا کرتے ہیں، (حقیقت میں مسجد میں بیٹھ کر عبادت کرنی مقصود نہیں ہوتی) جواب میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

من عبدنا باللہ انصدنا لہ

یعنی جو شخص ہمیں اللہ کے ذریعہ دھوکہ دے گا تو ہم اس کے

(۱) صحیح بخاری، کتاب العتق، باب اذقال لعبدہ: حر لک، و نوى العتق، ج ۱

(۲) ادب المفرد للبخاری، باب العفر عن الخادم، حدیث نمبر ۱۶۲

دھوکے میں آجائیں گے۔ (۱)

حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے بارے میں مشہور ہے کہ آپ ہر جمعہ کو ایک غلام آزاد کیا کرتے تھے۔

بہر حال! یہ ان واقعات کا تھوڑا سا نمونہ ہے جن سے پوری تاریخ اسلام بھری ہوئی ہے۔ ان غلام واقعات کو یہاں جمع کرنا ممکن بھی نہیں ہے۔ ان چند واقعات کو اس لئے بیان کر دیا تاکہ اسلامی معاشرے کی صحیح صورت سامنے آجائے۔ علامہ نواب صدیق حسن خان نے اپنی کتاب ”انجم الوہاج“ میں لکھا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عمر مبارک کے سالوں کی تعداد کے مطابق تریسٹھ غلام آزاد کئے: اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے انہتر غلام آزاد کئے، اور ان کی عمر بھی انہتر سال ہوئی، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے بیسٹار غلام آزاد کئے۔ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے ستر غلام آزاد کئے۔ رواد الحاکم۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جس زمانے میں عاصی میں قید تھے آپ نے اس وقت میں غلام آزاد کئے، حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ نے چاندی کے طوق پہنے ہوئے سو غلام آزاد کئے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے ایک ہزار غلام آزاد کئے اور انہوں نے ایک ہزار عمرے کئے اور ساتھ حج کئے، اور اللہ کے راستے میں جہاد کے لئے ایک ہزار گھوڑے تیار کئے، حضرت ذوالکلاع حمیری رضی اللہ عنہ نے ایک دن میں آٹھ ہزار غلام آزاد کئے، حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے تیس ہزار غلام آزاد کئے۔ (۲)

(۱) تہذیب الاسماء واللغات للنووی، ج ۱، ص ۲۸۰، طبقات ابن سعد، ج ۱،

(۲) فتح الغلام شرح الوہاج السراج، کتاب العتق، ۲: ۲۲۶

مندرجہ بالا صرف آٹھ افراد نے استالیس ہزار تین سو پانچیس (۳۹۳۲۳) غلام آزاد کئے، اس تعداد کے ذریعہ غلام آزاد کرنے کے سلسلے میں مسلمانوں کی سخاوت کا اندازہ کر سکتے، جن مسلمانوں کا غلاموں کے آزاد کرنے میں یہ حال ہو، کیا وہ غلاموں کے ساتھ ایک شریف بھائی جیسا سلوک نہیں کریں گے؟

بہر حال یہ اسلام میں "غلامی" اور اس کے نتائج تھے۔ اب ہم اسلام میں "غلامی" کے بارے میں ان اعلیٰ مغرب کے تاثرات پیش کرتے ہیں، جنہوں نے اسلام میں غلاموں کے حالات کا مشاہدہ کیا ہے، چنانچہ فرانسیسی مصنف "موسیو آجو" لکھتا ہے:

ممالک اسلام میں غلامی کو کی محبوب چیز نہیں تھی، چنانچہ تمام سلاطین قسطنطنیہ جو امیر المؤمنین بنے، وہ سب باندیوں کے بطن سے پیدا ہوئے ہیں، اس کے باوجود ان کی شہامت اور بہادری میں کوئی فرق نہیں آیا، اکثر اوقات مصر کے امراء اور بادشاہ غلاموں کو خرید کر ان کی پرورش کرتے اور ان کو تعلیم دیتے، اور اپنی بیٹیوں سے ان کی شادی کر دیتے، اگر آپ قاہرہ کے امراء، وزراء، سپہ سالار کے حالات میں غور کریں تو ان کی بڑی تعداد ایسی ملے گی جن کو بچپن میں آٹھ سو درہم سے لے کر بارہ سو درہم کے درمیان قیمت میں فروخت کیا گیا تھا۔

"لیڈی بلسٹ" جو ایک انگریزی خاتون ہیں جنہوں نے عرب ممالک کی سیاحت کی ہے، وہ اپنے تجربے کے سفر میں ایک عرب سے جو مکالمہ ہوا، اس کے

بارے میں لکھتی ہے کہ:

”ایک چیز جو بالکل اس کی سمجھ میں نہیں آتی تھی۔ وہ یہ تھی کہ انگریز حکومت کو غلاموں کی تجارت بند کر دینے سے کیا فائدہ؟ ہم نے کہا کہ یہ محض حیثیت انسانی کا تقاضا ہے۔ اس نے جواب دیا: یہ سچ ہے، لیکن غلاموں کی تجارت میں کسی قسم کی بے رحمی نہیں ہے۔ وہ باصرہ کہتا تھا کہ کسی نے ہمیں غلاموں کے ساتھ بدسلوکی کرتے دیکھا ہے؟ فی الواقع ہم اسے اپنے تجربہ سے کوئی مثال عرب میں غلاموں کے ساتھ بدسلوکی نہ تلائے، سچ یہ ہے کہ عربوں میں ”غلام“ نوکر نہیں ہے، بلکہ ایک لالہ بچہ ہے۔

یہ وہ اقوال اور مثالیں ہیں جن کو ”ڈاکٹر گستاوی بان“ نے اپنی مشہور کتاب ”تہذیب عرب“ میں بیان کیا ہے، آخر میں وہ کہتے ہیں کہ:

وہ اصل یورپ جو مشرق میں غلاموں کی تجارت بند کرنا چاہتے ہیں، فی الواقع وہ نوع انسانی کے خیر خواہ ہیں، اور ان کی نیتیں درست ہیں۔ لیکن اہل مشرق اس بات کو قبول نہیں کرتے، اور کہتے ہیں کہ خیر خواہ لوگ اہل جہش پر تو بڑے مہربان ہیں، لیکن دوسری طرف یہی لوگ جینیوں کو توپ و تفنگ کے ذریعہ افیون خریدنے پر مجبور کرتے ہیں اور ایک سال کے اندر اسی جانوں کا خون کر دیتے ہیں کہ ”غلامی“ دس سال کے عرصہ میں بھی اتنا خون نہیں کرتی۔ (۱)

## کیا "غلامی" کا حکم منسوخ ہو چکا ہے؟

اس آخری دور میں یورپ کے بہت سے لوگ اسلام میں "غلامی" کی شرائط اور اس کی حدود اور اس کی حکمتوں، اور اسلامی تاریخ میں اس کے بہترین نتائج سے ناواقفیت کی وجہ سے، یا ناواقف بن کر اسلام میں "غلامی" کے حکم پر اعتراض کرتے ہیں۔ جس کے نتیجے میں مسلمانوں ہی میں سے ایک جماعت (ان اعتراضات سے متاثر ہو کر) اسلام کے "غلامی" کے حکم پر عذرت پیش کرنے لگے اور اہل مغرب کی خوبشات کی موافقت کرتے ہوئے کہنے لگے کہ: آج کے دور میں اسلام "غلامی" کی اجازت نہیں دیتا، ابتداء اسلام میں "غلامی" کی اجازت تھی، پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے آخری دور میں اس کی اجازت منسوخ ہو گئی تھی، ہندوستان میں اس نامحقوق اور باطل دعویٰ کو اٹھانے والا اور پھیلانے والا شخص "چراغ علی" تھا اور یہ شخص سرسید احمد خان کے رفقاء اور ساتھیوں میں سے تھا، اور اس نے اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے اپنی کتاب میں ایک مقالہ "اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام" کے نام سے لکھا ہے، جس میں ایسے کمزور اور رکیک قسم کے دلائل دئے ہیں، جن کو پڑھ کر غم زدہ عورت کو بھی ہنسی آ جائے، ہمیں ان دلائل کو بیان کرنے اور ان کو رد کرنے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ جس شخص کو دین اور علم دین سے ادنیٰ درجہ کا بھی لگاؤ ہوگا، وہ ان دلائل کے باطل ہونے کا فیصلہ کرے گا۔ لیکن اس کتاب میں مصنف صاحب ایک ایسا مقالہ آمیز کلام لائے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ اس کی حقیقت بعض لوگوں پر غفلت رو جائے، لہذا اس مقالہ کو بیان کر کے اس کا جواب دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

وہ مقالہ یہ ہے کہ انہوں نے سورۃ محمد (ﷺ) کی اس آیت سے

استدلال کیا ہے:

خَشِيَ إِذَا انْتَسَبُوا لَهُمْ قَتَلُوا الْوَلَدَ، فَإِنَّمَا مَاتَ بَنُو  
وَأَمَّا بَنُو (۱)

یہاں تک کہ جب تم ان کی خوب خوریزی کر چکو تو خوب  
مقبوط ہانده لو، پھر اس کے بعد یا تو بلا معاوضہ چھوڑ دینا یا  
معاوضہ لے کر چھوڑ دینا ہے۔

اس کا کہنا یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے جنگی قیدیوں کے  
بارے میں صرف دو صورتیں ذکر کی ہیں، ایک یہ کہ بغیر فدیہ کے چھوڑ دینا،  
دوسرے یہ کہ فدیہ اور معاوضہ لے کر چھوڑنا، نہ تو جنگی قیدیوں کے قتل کرنے کا  
ذکر کیا اور نہ ان کو غلام بنانے کا ذکر کیا، اس سے ظاہر ہوا کہ ابتداء اسلام میں تو  
جنگی قیدیوں کو قتل کرنے یا ان کو غلام بنانے کا حکم تھا۔ لیکن بعد میں اس آیت نے  
ان دونوں کو منسوخ کر دیا۔

چونکہ یہ مخالفہ ایسا ہے جو بہت سے لوگوں کو غلط فہمی اور القہاس میں ڈال  
سکتا ہے، اس لئے ہم قدرے تفصیل سے اس کا جواب دینا مناسب سمجھتے ہیں۔

بات دراصل یہ ہے کہ اس آیت میں "غلامی" کی حرمت اور اس کی  
اجازت کے منسوخ ہونے پر کوئی دلالت موجود نہیں، اس کی کئی وجہیں ہیں۔

① اگر ہم اس آیت کے الفاظ میں غور کریں تو یہ نظر آئے گا کہ اس آیت  
کے الفاظ "غلامی" کی نفی نہیں کرتے، اس لئے کہ لفظ "إِنَّمَا" حصر پر  
بالکل دلالت نہیں کرتا، اس لئے کہ یہ لفظ جمع کے معنی کے لئے بھی

استعمال ہوتا ہے، جیسے یوں کہا جاتا ہے کہ:

جَالِسٌ إِثْمًا الْحَسَنُ وَ إِمَّا زَيْدٌ

یعنی بیٹھنے والا شخص یا تر حسن ہے یا زید ہے، لیکن اس کلام سے ان دونوں کے علاوہ دوسرے لوگوں کے بیٹھنے کی نفی نہیں ہوتی۔

علامہ ابن ہشام نے فرماتے ہیں کہ لفظ ”إِثْمًا“ پانچ معانی کے لئے آتا ہے، نمبر ایک ① شک کے معنی دینے کے لئے، جیسے جساء نسی اما زید و إسماعیل و میرے پاس یا تو زید آیا ہے یا عمر و آیا، یہ جملہ اس وقت بولا جائے گا جب آپ کو معلوم نہ ہو کہ آنے والا ان دونوں میں کون ہے۔

② دوسرے ابہام کے معنی کے لئے، جیسے قرآن کریم کی آیت ہے:

وَآخِرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرٍ الْقَلْبِ إِثْمًا يُعَذِّبُهُمْ وَإِثْمًا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ (۱)

یعنی کچھ لوگ ایسے ہیں کہ ان کا معاملہ اللہ تعالیٰ کا حکم آنے تک ملتوی ہے کہ ان کو سزا دے گا، یا ان کی توبہ قبول کر لے گا۔

③ تیسرے یہ کہ اِسْتَعَصِرَ کے معنی کے لئے، یعنی دوسرے شخص کو دکانوں میں سے ایک کام کا اختیار بتانے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، جیسے قرآن کریم کی آیت ہے:

إِذَا كَانَ تَعَدُّبٌ وَإِذَا كَانَ تَجِدُ بِهِمْ حُسْنًا (۲)

(۱) سورہ توبہ، آیت ۱۰۶

(۲) سورہ کہف، آیت ۸۶



یعنی تمہیں اختیار ہے، چاہے تم ان کو سزا دو، چاہے تم ان کے بارے میں سزا کا معاملہ اختیار کرو۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

إِنَّمَا أَنْ تُلْفِيَ وَإِنَّمَا أَنْ تَكُونُ أَوَّلَ مَنْ أَلْفَى (۱)

یا تو آپ پہلے ڈالیں، یا ہم پہلے ڈالنے والے بنیں۔

⑤ چوتھے یہ کہ ”اقسا“ اباحت کے بیان کے لئے آتا ہے، اور یہ

اباحت یا نفی اعتبار سے ہوگی، یا مخفی اعتبار سے، جیسے اِنَّمَا الْحَسَنُ وَ

إِنَّمَا اِهْنِ سَجَرِیْنِ، ⑤ پانچویں لفظ اِنَّمَا تفصیل بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ جیسے

قرآن کریم میں ہے:

إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِنَّمَا كَفُورًا (۲)

یعنی ہم نے انسان کو رستہ بتلایا، یا تو وہ شکر گزار ہو گیا، یا

ناشکر اور کافر ہو گیا (۳)

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ لفظ ”اقسا“ حصر کے معنی دینے کے

لئے نہیں آتا، البتہ جب لفظ ”اقسا“ دو متناقض چیزوں کے درمیان آ جائے تو اس

وقت یہ ”حصر“ کے معنی دیتا ہے، یہ اس وجہ سے نہیں کہ ”اقسا“ کے معانی میں

”حصر“ کے معنی بھی ہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ عقلاً ان دونوں چیزوں کے درمیان

تناقض پایا جا رہا ہے۔ لہذا مذکورہ آیت میں جن دو چیزوں کا ذکر ہے (ان میں

تناقض نہیں ہے، لہذا) تیسری چیز کے ذریعہ عقلاً ان دونوں کا ارتقاع ممکن ہے،

(۱) سورۃ طہ، آیت ۶۵

(۲) سورۃ دھر، آیت ۳

(۳) نفسی التلیب لایم هشام، ج ۱، ص ۶۰

اس سے ظاہر ہوا کہ اس آیت میں لفظ "ایمان" حصر کے معنی کے لئے نہیں ہے، بلکہ "اباحت" بطریق ممانعة الجمع کے معنی دینے کے لئے آیا ہے (یعنی "من") اور نداء کو جمع کرنے سے منع کیا گیا ہے (دونوں کے درمیان حقیقی جدائی کے معنی دینے کے لئے نہیں لایا گیا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اس سے واضح ہو گیا کہ اس آیت میں جنگی قیدیوں کے حکم کے بیان کے ضمن میں دو مباح اور جائز طریقوں کا ذکر کیا گیا ہے، ان دو طریقوں کے علاوہ دوسرے طریقوں کی نفی نہیں کی گئی ہے، لہذا یہ آیت دوسرے طریقوں کے ذکر سے ساکت تو ہے، لیکن دوسرے طریقوں کی نفی نہیں کر رہی ہے، اور جب جنگی قیدیوں کو غلام بنانا یا ان کو قتل کرنا دوسرے شرعی دلائل سے ثابت ہے تو یہ آیت نہ تو ان دلائل کے معارض ہے، اور نہ ان کا انکار کر رہی ہے، اور جنگی قیدیوں کو "غلام" بنانے کا جواز دوسرے قطعی دلائل سے ثابت ہے، جن کا ذکر انشاء اللہ آگے آنے والا ہے، لہذا اس آیت کی بنیاد پر "غلام" بنانے کے جواز کو رد کرنا ممکن نہیں۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے صرف دو طریقوں یعنی "من" اور "نداء" کا ذکر کیا ہے، اور دوسرے دو طریقوں یعنی "قتل" اور "غلامی" کا ذکر نہیں فرمایا۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ "قتل" اور "غلامی" کے طریقے تو رائج تھے اور مشہور بھی تھے، نزول قرآن کے وقت کسی کو بھی ان دونوں طریقوں کے جواز میں شک نہیں تھا۔ البتہ "من" اور "نداء" کے جواز میں لوگوں کو شک تھا۔ اس لئے اللہ جل شانہ نے اس آیت میں ان دونوں کا جواز بیان فرمادیا۔

امام محمد بن رازی رحمہ اللہ نے دوسرے طریقے سے اس اعتراض کا

جواب دیا ہے، چنانچہ وہ اپنی تفسیر میں (ج ۷، ص ۵۰۸) فرماتے ہیں کہ: ”اِنَّا“  
حصہ کے لئے ہے، (۱) جبکہ کفار کے قید ہو جانے کے بعد ان کا معاملہ دو چیزوں  
میں منحصر نہیں ہے، بلکہ قتل کرنا، غلام بنانا، بغیر فدیہ کے چھوڑ دینا اور فدیہ لے کر  
چھوڑ دینا، یہ سب صورتیں جائز ہیں، ہم کہتے ہیں کہ یہ تو اصل حکم ہے، البتہ اس  
آیت میں صرف اس عام حکم کو بیان کیا گیا ہے جو تمام قسم کے قیدیوں میں جائز  
ہے، چونکہ ”غلامی“ کا حکم عرب قیدیوں میں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضور  
اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بھی ”عرب“ تھے، اس لئے اس آیت میں ”غلامی“ کا ذکر  
نہیں کیا گیا، جہاں تک ”قتل“ کا تعلق ہے، تو چونکہ ظاہر بات ہے کہ ”قتل“ کا حکم  
صرف خوریزی کے زمانہ تک محدود ہوتا ہے، اور دوسرے یہ کہ قرآن کریم کی  
دوسری آیت: ”لِغُلَامٍ الْكَافِرِ“ میں قتل کا ذکر آچکا ہے (اس لئے یہاں ان  
کو بیان نہیں کیا) لہذا ذکر کے لئے صرف دو چیزیں باقی رہ گئیں۔ (ایک بغیر فدیہ  
لئے چھوڑ دینا، دوسرے فدیہ لے کر چھوڑ دینا، ان دونوں کا یہاں ذکر کرنا گیا)

۲۔ پھر جب ہم نے لفظ ”مَنْ“ میں غور کیا تو پتہ چلا کہ یہ لفظ بعض  
اوقات ”غلامی“ کے معنی پر بھی مشتمل ہوتا ہے، کیونکہ ”مَنْ“ کے معنی یہ ہیں کہ  
قیدی کو کسی مالی معاوضے کے بغیر چھوڑ دیا جائے اور اسے قتل نہ کیا جائے، اور یہی  
معنی غلام بنانے میں بھی حاصل ہو جاتے ہیں (اس لئے کہ غلام بنانے کی صورت  
میں نہ اس سے معاوضہ لیا جاتا ہے اور نہ قتل کیا جاتا ہے) اسی لئے غلام  
زمخشری رحمۃ اللہ علیہ تفسیر کشاف میں (ج ۳، ص ۳۱۶) فرماتے ہیں کہ: ”مَنْ“ سے  
یہ معنی مراد لینا بھی جائز ہے کہ ان قیدیوں کے قتل کو ترک کر کے ان پر احسان کیا

(۱) جیسا چھپے مژر چکا کہ ”اِنَّا“ سحر کے لئے نہیں آتا ہے لہذا اس میں نام رازی رحمۃ اللہ  
علیہ سے نسخ ہوا ہے۔

جائے، اور ان کو غلام بنالیا جائے، یا ان پر اس طرح احسان کیا جائے کہ ان کا جزیہ قبول کر کے ان کو چھوڑ دیا جائے اور ان کو "احل الذمہ" میں شامل کر دیا جائے۔ اگر غلام مذکورہ مشرعی بھٹکے کی بیان کردہ یہ تفسیر لی جائے، جبکہ یہ تفسیر لینے میں کوئی مانع بھی نہیں ہے۔ (۱) تو اس تفسیر کے مطابق "غلامی" کا ذکر اس آیت میں بھی موجود ہے، اور یہ آیت "غلامی" کے منافی، یا اس سے خاموش نہیں ہے۔

۳۔ اس آیت کے بعد بھی بہت سی آیات ایسی نازل ہوئی ہیں جو "غلامی" کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، اگر یہ "مسن" اور "فسداء" والی آیت "غلامی" کے حکم کو منسوخ کرنے والی ہوتی تو دوسری آیات اس کے بعد "غلامی" کے بیان پر نازل نہ ہوتیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ سورۃ عمر (صلی اللہ علیہ وسلم) بعض تابعین جیسے حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ، امام شمسک رحمہ اللہ، امام طہطاوی رحمہ اللہ کے نزدیک مکی ہے۔ جیسا کہ امام قرطبی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر (ج ۱۶، ص ۳۲۳) میں بیان فرمایا ہے، اور

(۱) یہ تفسیر حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے مستفاد ہے، کچھ کلمہ تہدی کے نقل کو ناپسند کر لے تھے، اور یہ آیت تلاوت کیا کرتے تھے کہ: **لَا شَأْنًا مِّنَّا يَهْدِي وَلَا شَأْنًا لِّدَاءِ** اس آیت سے اس طرح اشتہاد فرماتے تھے کہ امام کے لئے یہ مناسب نہیں کہ جب تہدی اس کے بعد میں آجائے تو وہ اس کو نقل کر دے، لیکن امام کو تین چیزوں کا اختیار ہوگا، یا تو اس تہدی پر احسان کرے، اور اس سے فدیہ لے لیں، اس کو چھوڑ دے، یا اس سے فدیہ وصول کر کے چھوڑ دے، یا اس کو غلام بنالے (تفسیر قرطبی، ج ۱۶، ص ۳۲۸) اس تفصیل سے یہ لازم آیا کہ انہوں نے "غلامی" کو "مسن" میں داخل کر دیا ہے، تفسیر ابن جریر (ج ۲۶، ص ۳۳) میں غور کرنے سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے، کیونکہ ان کے کلام میں بھی اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ لفظ "مسن" اسباق کو بھی شامل ہے۔

جہور مفسرین کے نزدیک سورہ محمد مدنی ہے، مگر یہ سورہ غزوہ بدر کے آس پاس نازل ہوئی ہے، یا تو ”غزوہ بدر“ سے پہلے نازل ہوئی ہے، جیسا کہ ”تخویر المعنیٰ“ میں تفسیر ابن عباس رضی اللہ عنہما پر دلالت کر رہی ہے۔ (۱) یا غزوہ بدر کے بعد نازل ہوئی ہے، (۲) لہذا اس سورت کے نزول کا زمانہ ۳ھ سے حجاز و نہیں ہے، جبکہ مندرجہ ذیل آیات اس کے بعد نازل ہوئیں :-

محرمات والی آیت میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَالْمُحْضَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ لَهَا نُسُكٌ (۳)

یہ آیت ”قبیلہ اوطاس“ کے قیدیوں کے بارے میں نازل ہوئی، اسی کتاب میں ایک حدیث ”باب جواز وطنی العسبۃ بعد الاستبراء“ میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خنین کے دن ایک لشکر قبیلہ اوطاس کی طرف بھیجا، وہاں دشمنوں سے سامنا ہوا، اور قتال ہوا، اور وہ لشکر ان پر غالب آیا اور قیدی ہاتھ آئے، اس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض صحابہ نے خواتین قیدیوں کے شرک شہروں کے موجود ہونے کی وجہ سے ان قیدی خواتین سے جماع کرنے میں حرج محسوس کیا تو اس وقت اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ:

وَالْمُحْضَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ لَهَا نُسُكٌ

(۱) تفسیر مسند ابی الطحیاس، مطبوعہ دار مجموعہ چاند تاسیر، ج ۵، ص ۷۷، مشہور یہ ہے کہ تخویر

المعنیٰ کی اسناد ابن عباس کی طرف درست نہیں ہے، علیٰ سبیل الاحتمال یہاں ذکر کر دیا۔

(۲) تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۱۷۳

(۳) سورہ نساء، آیت ۲۴

یعنی وہ عورتیں جو شوہر والیاں ہیں وہ حرام ہیں۔ مگر یہ کہ وہ عورتیں تمہاری مملوک ہو جائیں تو عدت گزرنے کے بعد ایسی عورتیں تمہارے لئے حلال ہو جائیں گی۔ اس آیت کے ذریعہ اللہ جل شانہ نے جنگی قیدیوں کو اپنے قید میں رکھنے اور ان کو غلام بنانے کو مباح قرار دیا ہے، جبکہ مذکورہ آیت ”قَسْنٌ“ اور ”قَدَاءٌ“ والی آیت کے بعد نازل ہوئی ہے۔ اگر غلام بنانا ”قَسْنٌ“ اور ”قَدَاءٌ“ والی آیت کے ذریعہ منسوخ ہو چکا ہوتا تو یہ اباحت اور جواز ۸ھ میں کیسے نازل ہوتا۔

سورۃ الاحزاب میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَمْلْنَا لَكَ أَرْوَاحَكَ الشَّيْءُ أَتَيْتَ أَجْزُؤَ حُرٍّ

وَمَا مَلَكَتْ نَفْسُكَ بِمَا آتَاكَ اللَّهُ عَلَيْهِكَ (۱)

یعنی اے نبی ﷺ ہم نے آپ کے لئے آپ کی یہ دہیاں، جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں، حلال کی ہیں اور وہ عورتیں بھی جو آپ کی مملوکہ ہیں، جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو غنیمت میں دلوادی ہیں۔

اس آیت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ان عورتوں کے باندی بنانے کو مباح قرار دیا جو عورتیں مال غنیمت کے طور پر آپ کے حصے میں آئیں، اور یہ بات معروف و مشہور ہے کہ عورتیں بطور مال غنیمت کے غزوہ بدر میں نہیں آئیں، نہ غزوہ احد میں، نہ غزوہ احزاب میں آئیں، بلکہ غزوہ خیبر اور بعد کے غزوات میں آئیں تھیں، لہذا اس آیت کے

ذریعہ جو حکم دیا گیا ہے، وہ لامحالہ ”قن“ اور ”لداۃ“ والی آیت سے مستخرج ہے۔

پھر اس آیت کے بعد اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

لَا يَجْزِلُ لَكَ الْبَيْتَاءُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبْذُلَ بَيْعَهُنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ  
وَلَوْ أَنْفَعَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ نَيْبُكَ (۱)

یعنی ان کے علاوہ اور عورتیں آپ کے لئے حلال نہیں ہیں،  
اور نہ آپ کے لئے یہ حلال ہے کہ آپ ان موجودہ بیویوں  
کی جگہ دوسری بیویاں کر لیں۔ مگر چہ آپ کو ان کا حسن اچھا  
معلوم ہو، مگر جو آپ کی مملوکہ ہو۔

علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کئی  
علماء مثلاً حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت مجاہد رحمہ اللہ، امام ضحاک رحمہ اللہ، امام قتادہ  
رحمہ اللہ، حضرت ابن زید رحمہ اللہ، امام ابن جریر وغیرہ فرماتے ہیں کہ جب ازواج  
مطہرات کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ وہ چاہیں تو دنیا کے مال و دولت کو اختیار کر لیں، یا  
حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور دار آخرت کو اختیار کریں، چونکہ ازواج مطہرات  
نے حضور اقدس ﷺ اور دار آخرت کو اختیار کیا تھا، اس لئے اس بہترین عمل کے  
انعام کے طور پر یہ آیت نازل ہوئی، جب ازواج مطہرات نے حضور اقدس ﷺ  
کو اختیار کر لیا تو اللہ نے ان کو یہ بدلہ دیا کہ اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس ﷺ کو ان  
ازواج مطہرات کے ساتھ مختصر اور محدود کر دیا کہ اب ان کے علاوہ کسی اور سے  
نکاح کرنا حرام کر دیا، اور نہ ہی ان کی جگہ دوسری عورت کو لاسکتے ہیں، مگر چہ اس  
دوسری عورت کا حسن آپ کو اچھا معلوم ہو، البتہ باعدیوں اور جنگی قیدیوں کی

اجازت دیدی کہ ان کے رکعتے میں کوئی حرج نہیں۔ پھر بعد میں اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس ﷺ سے یہ پابندی بھی ختم فرمادی، اور اس آیت کا حکم منسوخ فرمادیا، اور آپ کو نکاح کرنے کی اجازت عطا فرمادی، لیکن خود حضور ﷺ نے اس کے بعد نکاح نہیں فرمایا، تاکہ حضور اقدس ﷺ کا احسان ازواج مطہرات پر برقرار رہے (۱)

علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ کا قول اس بات پر مصراحتاً دلالت کر رہا ہے کہ یہ آیت ”تختیر“ والی آیت کے بعد نازل ہوئی، اور تختیر والی آیت کے بارے میں یہ طے ہے کہ وہ ۹ھ میں نازل ہوئی، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں اس کی تحقیق فرمائی ہے (۲)

لہذا مستدرج بالا آیت یقیناً ۹ھ میں، یا اس کے بعد نازل ہوئی ہے اور اس آیت میں قیدی بنانے اور غلام بنانے کی اجازت موجود ہے۔

دوسرے طرح سے یوں کہا جاتا ہے کہ علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ کا مستدرج بالا قول مصراحتاً اس پر دلالت کر رہا ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد حضور اقدس ﷺ نے کسی خاتون سے نکاح نہیں فرمایا، اور سب سے آخری خاتون جن سے حضور اقدس ﷺ نے نکاح فرمایا، وہ حضرت یسویہ رضی اللہ عنہا تھیں، جن سے ۷ھ میں عمرۃ القضا کے موقع پر نکاح فرمایا (۳) لہذا یقیناً یہ آیت ۷ھ کے بعد

(۱) تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۵۰۱

(۲) طبقات ابن سعد، ج ۸، ص ۱۳۲

(۳) تفسیر سورہ النور، ج ۸، ص ۴۰۱، کتاب النکاح، باب موعظۃ النرجل لہب،



نازل ہوئی ہے، بہر حال "مَنّ" اور "طہاء" والی آیت کے بعد کئی آیات ایسی نازل ہوئی ہیں جن میں قیدی بنانے اور غلام بنانے کی مباحثہ موجود ہے۔

۴۔ "مَنّ" اور "طہاء" والی آیت کے نزول کے بعد بھی حضور اقدس ﷺ سے متعدد مواقع پر قیدیوں کو غلام بنانا ثابت ہے، چنانچہ بنو قریظہ کی عورتوں اور ان کی اولاد کو قیدی بنایا، جبکہ یہ غزوہ احزاب کے کچھ عرصہ کے بعد پیش آیا، اسی طرح خیبر کی عورتوں کو قیدی بنایا، انہی قیدیوں میں ام المومنین حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا بھی تھیں، اور بنی المصطلق کی عورتوں کی قیدی بنایا، اور ان قیدیوں میں ام المومنین حضرت جویریہ رضی اللہ عنہا بھی تھیں، اسی طرح قبیلہ اوطاس کی عورتوں کو قیدی بنایا، جن کا ذکر بائبل میں گزرا، اور قبیلہ حوازن کی عورتوں کو قیدی بنایا، اور ان کو غاصبین کے درمیان تقسیم فرمایا۔

اور سب سے آخری کلمہ جو حضور اقدس ﷺ کی زبان سے ادا ہوا، وہ یہ

تھا کہ:

الصلاة وما ملكت ايمانكم

یعنی نماز کا اہتمام کرنا اور غلاموں کا خیال رکھنا۔

جیسا کہ ابن ماجہ اور ابوداؤد کے حوالے سے بائبل میں گزرا اس قول میں غلامی کا جواز بھی موجود ہے اور ملک یمن کا اعتراف بھی موجود ہے اور اس آخری قول سے زیادہ محکم حکم کوئی اور نہیں ہو سکتا، اس کے اندر منسوخ ہونے کا کوئی احتمال موجود نہیں، اس لئے کہ یہ حضور اقدس ﷺ کا آخری کلام ہے۔

پھر صحابہ کرام کے دور میں اور بعد کے دور میں بھی امت کے اندر غلامی کے حکم پر مسلسل عمل ہوتا رہا، کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا۔ تو کیا سب حضرات،

نعوذ باللہ، ”حسن“ اور ”لہذا“ والی آیت سے ناواقف تھے؟ یا ان میں سے کوئی ایک بھی قرآن کریم کو نہیں سمجھتا؟ یا یہ سب حضرات اللہ تعالیٰ کے احکام سے بے پرواہ تھے؟ کیا کوئی حضرات صحابہ کرام اور تابعین اور فقہاء و محدثین کے بارے میں ان باتوں کا تصور بھی کر سکتا ہے جنہوں نے دین حنیف کے پھیلانے میں اپنی جان اور مال کو لگا دیا، اور کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے بھی نہیں ڈرے۔

لہذا واضح اور صریح حق یہ ہے کہ ”غلامی“ اسلام میں اپنے احکام اور حدود کے ساتھ۔ جن کا بیان اوپر ہو چکا۔ جائز اور مباح ہے، اس کی کوئی چیز منسوخ نہیں ہوئی، اس کا وہی حکم ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا، اور اس کے منسوخ ہونے کا قول مردود ہے، اور اجماع امت کے خلاف ہے اور اولہ شریعہ کی موجودگی میں وہ قول حجت نہیں ہے۔

### تنبیہ

یہاں ایک اہم بات کی طرف تنبیہ کرنا ضروری ہے، وہ یہ کہ دنیا کی اکثر اقوام نے آپس میں یہ معاہدہ کر لیا ہے، اور یہ بات طے کر لی ہے کہ آئندہ کسی جنگی قیدی کو ”غلام“ نہیں بنایا جائے گا، اکثر اسلامی ممالک بھی اس معاہدہ میں شریک ہیں۔ خاص طور پر ”اقوام متحدہ“ کے ممبر ممالک اس معاہدہ میں شریک ہیں، لہذا جب تک یہ معاہدہ باقی ہے، اس وقت تک اسلامی ممالک کے لئے بھی کسی قیدی کو غلام بنانا جائز نہیں۔ البتہ سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح کا معاہدہ کرنا جائز بھی ہے؟ متفقہ مین کے کلام میں تو مجھے اس کا حکم صراحتاً نہیں ملا۔ البتہ ظاہر یہ ہے کہ ایسا معاہدہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ”غلام“ بنانا کوئی واجب اور ضروری

تو نہیں، اور قیدی کے بارے میں چار مباح صورتوں میں سے ایک صورت ہے،  
 اور اس بارے میں امام اور حاکم کو اختیار ہے، اور آزاد کرنے کی فضیلت اور  
 دوسرے احکام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شریعت اسلامیہ کی نظر میں آزادی زیادہ  
 پسندیدہ ہے، لہذا جب تک دوسری اقوام اس معاہدے کی پابندی کریں، اور اس  
 معاہدے کو نہ توڑیں، اس وقت تک اس قسم کا معاہدہ کرنے میں کوئی حرج  
 نہیں۔

واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب، والیہ المرجع و العتاب

ساحوڈ

از

تکملة فتح الملہم جلد اول ص ۲۶۳



# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

”یا ایہا الدین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اضلکم  
الی اللہ من جمیعکم جمیعاً لینیتم بما کنتم تعملون“  
(سورہ مائدہ: ۸۴)

اے ایمان دانو! تم اپنے آپ کی خیر لو، اگر تم سیدھے راستے پر آ گئے  
(تم نے ہدایت حاصل کر لی۔ کج راستہ اختیار کر لیا) تو جو لوگ گمراہ ہیں۔  
ان کی گمراہی تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچائے گی۔ تم سب کو اللہ کی طرف لوٹنا ہے  
وہاں پر اللہ تعالیٰ تمہیں متائیں گے کہ تم دنیا کے اندر کیا کرتے رہے ہو۔

# حد و تریمی بل کیا ہے؟

تحفظ حقوق نسواں بل کی حقیقت

(۷)

اردو مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترتیب

محمد عبداللہ مبین

میمن اسلامک پبلشرز

(۷) حدود و ترسیل کیا ہے؟

قوی اسمبلی میں "تحفظ حقوق نسواں بل" کے نام سے حال ہی میں ایک بل منظور کرایا گیا ہے، اس بل کے قانونی مضمرات سے وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جو قانونی ہارکیڈوں کی فہم رکھتے ہوں، عام لوگوں کو یہ بتایا جا رہا ہے کہ اس بل کے نتیجے میں ستم رسیدہ خواتین کو سکھ اور چھین نصیب ہوگا۔ حضرت والا نے اس مقالہ میں اس بل کی حقیقت کو بیان فرمایا ہے، یہ مقالہ "ڈانٹار" "ابلاغ" میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## حد و تر میسی بل کیا ہے؟

(تحفظ حقوق نسواں بل)

الحمد لله رب العلمین ، و الصلاۃ و السلام علی غیر مخالفہ  
میلنا و مولانا محمد النبی الامین ، و علی آلہ و اصحابہ  
الطیین الطاہرین ، و علی کل من تبعہم باحسان الی یوم  
الدین . اما بعد !

حال ہی میں ”تحفظ حقوق نسواں بل“ کے نام سے قومی اسمبلی میں جو بل منظور کرایا گیا ہے، اس کے قانونی مضمرات سے تو وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جو قانونی بارکیوں کی فہم رکھتے ہوں، لیکن عوام کے سامنے اس کی جو تصویر پیش کی جا رہی ہے، وہ یہ ہے کہ حد و آؤڈینس نے خواتین پر جو بے پناہ ظلم توڑ رکھے تھے، اس بل نے اُن کا مددوا کیا ہے، اور اس سے نہ جانے کتنی ستم رسیدہ خواتین کو سکھ ملین نصیب ہوگا۔ یہ دعویٰ بھی کیا جا رہا ہے کہ اس بل میں کوئی بات قرآن و سنت کے خلاف نہیں۔

آئیے ذرا سنجیدگی اور حقیقت پسندی کے ساتھ یہ دیکھیں کہ اس بل کی بنیادی

باتنہ کیا ہیں؟ وہ کس حد تک ان دھواؤں کے ساتھ مطابقت رکھتی ہیں، پورے بل کا جائزہ لیا جائے تو اس بل کی جوہری (Substantive) باتیں صرف دو ہیں:

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ زنا بالجبر کی جو سزا قرآن و سنت نے مقرر فرمائی ہے، اور جسے اصطلاح میں "حد" کہتے ہیں، اُسے اس بل میں مکمل طور پر ختم کر دیا گیا ہے، اس کی زد سے زنا بالجبر کے کسی مجرم کو کسی بھی حالت میں وہ شرعی سزائیں دی جاسکتی، بلکہ اُسے ہر حالت میں تعزیری سزا دی جائے گی۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ حدود آرد جنس میں جس جرم کو زنا موجب تعزیر کہا گیا تھا، اُسے اب "فحاشی" (Lewdness) کا نام دے کر اس کی سزا کم کر دی گئی ہے، اور اس کے ثبوت کو مشکل تر بنا دیا گیا ہے۔

اب ان دونوں جوہری باتوں پر ایک ایک کر کے غور کرتے ہیں :

زنا بالجبر کی شرعی سزا (حد) کو بالکل ختم کر دینا واضح طور پر قرآن و سنت کے احکام کی خلاف ورزی ہے، لیکن کہا یہ جارہا ہے کہ قرآن و سنت نے زنا کی جو حد مقرر کی ہے، وہ صرف اس صورت میں لاگو ہوتی ہے جب زنا کا ارتکاب دو مرد و عورت نے باہمی رضامندی سے کیا ہو، لیکن جہاں کسی مجرم نے کسی عورت سے اس کی رضامندی کے بغیر زنا کیا ہو، اس پر قرآن و سنت نے کوئی حد عائد نہیں کی۔ آئیے پہلے یہ دیکھیں کہ یہ دھواں کس حد تک صحیح ہے؟

(۱) قرآن کریم نے سورہ نور کی دوسری آیت میں زنا کی حد مقرر فرمائی ہے :

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا ثَلَاثِينَ جَلْدَةً وَاحِدَةً مِّنْهُمَا جَانَّةٌ مُّجْلَدَةٌ

جو عورت زنا کرے اور جو مرد زنا کرے، ان میں سے ہر ایک کو سو



کوڑے لگاؤ۔ (المود: ۲)

اس آیت میں ”زنا“ کا لفظ مطلق ہے، جو ہر قسم کے زنا کو شامل ہے، اس میں رضامندی سے کیا ہوا زنا بھی داخل ہے، اور زبردستی کیا ہوا زنا بھی۔ بلکہ یہ عقل عام (Common Sense) کی بات ہے کہ زنا بالجبر کا جرم رضامندی سے کئے ہوئے زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے، لہذا اگر رضامندی کی صورت میں یہ حد عائد ہو رہی ہے تو جبر کی صورت میں اس کا اطلاق اور زیادہ قوت کے ساتھ ہوگا۔

اگرچہ اس آیت میں ”زنا کرنے والی عورت“ کا بھی ذکر ہے، لیکن خود سورہ نور ہی میں آگے چل کر ان خواتین کو سزا سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے جن کے ساتھ زبردستی کی گئی ہو، چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے :

وَمَنْ يُكْرِهِنْ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ  
اور جو ان خواتین پر زبردستی کرے تو اللہ تعالیٰ ان کی زبردستی کے بعد (ان خواتین کو) بہت بخشنے والا، بہت مہربان ہے۔

اس سے واضح ہو گیا کہ جس عورت کے ساتھ زبردستی ہوئی ہو، اسے سزا نہیں دی جاسکتی، البتہ جس نے اس کے ساتھ زبردستی کی ہے، اس کے بارے میں زنا کی وہ حد جو سورہ نور کی آیت نمبر ۴ میں بیان کی گئی تھی، پوری طرح نافذ رہے گی۔

(۲) سو کوڑوں کی مذکورہ بالا سزا خیر شادی شدہ اشخاص کے لئے ہے، سنت متواترہ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر بجرم شادی شدہ ہو تو اسے سنگسار کیا جائے گا، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سنگساری کی یہ حد جس طرح رضامندی سے کئے ہوئے زنا پر جاری فرمائی، اسی طرح زنا بالجبر کے مرتکب پر بھی جاری فرمائی۔

”چنانچہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک عورت نماز پڑھنے کے ارادے سے ٹکلی، راستے میں ایک شخص نے اس سے زبردستی زنا کا ارتکاب کیا، اس عورت نے شور مچایا تو وہ بھاگ گیا، بعد میں اُس شخص نے اعتراف کر لیا کہ اُسی نے عورت کے ساتھ زنا بالجبر کیا تھا، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس شخص پر حد جاری فرمائی، اور عورت پر حد جاری نہیں کی۔“

امام ترمذی نے یہ حدیث اپنی جامع میں دو سندوں سے روایت کی ہے، اور دوسری سند کو قابل اعتبار قرار دیا ہے۔ (جامع ترمذی، کتاب النکاح، باب ۲۲، حدیث ۱۳۵۳، ۱۳۵۴) (۳) ”صحیح بخاری میں روایت ہے کہ ایک غلام نے ایک بائری کے ساتھ زنا بالجبر کا ارتکاب کیا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مرد پر حد جاری فرمائی، اور عورت کو سزا نہیں دی، کیونکہ اس کے ساتھ زبردستی ہوئی تھی“ (صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب ۲۲)۔

لہذا قرآن کریم، سنت نبویہ علی صاحبہا السلام اور خلفاء راشدین کے فیصلوں سے یہ بات کسی شبہ کے بغیر ثابت ہے کہ زنا کی حد جس طرح رضامندی کی صورت میں لازم ہے، اسی طرح زنا بالجبر کی صورت میں بھی لازم ہے، اور یہ کہنے کا کوئی جواز نہیں کہ قرآن و سنت نے زنا کی جو حد (شرعی سزا) مقرر کی ہے، وہ صرف رضامندی کی صورت میں لاگو ہوتی ہے، جبر کی صورت میں اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ سوال یہ ہے کہ پھر کس وجہ سے زنا بالجبر کی شرعی سزا کو قسم کرنے پر اتنا اصرار

کیا گیا ہے؟ اس کی وجہ دراصل ایک انتہائی غیر متصفانہ پروپیگنڈا ہے، جو حدود آرڈیننس کے نفاذ کے وقت سے بعض جگہ کرتے چلے آ رہے ہیں، پروپیگنڈا یہ ہے کہ حدود آرڈیننس کے تحت اگر کوئی مظلوم عورت کسی مرد کے خلاف زنا بالجبر کا مقدمہ درج کرائے تو اس سے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ زنا بالجبر پر چار گواہ پیش کرے، اور جب وہ چار گواہ پیش نہیں کر سکتی تو الٹا اسی کو گرفتار کر کے جیل میں بند کر دیا جاتا ہے، یہ وہ بات ہے جو عرصہ دراز سے بے لگان دہرائی جا رہی ہے، اور اس شدت کے ساتھ دہرائی جا رہی ہے کہ اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگ اسے جج سمجھتے لگے ہیں، اور یہی وہ بات ہے جسے صدر مملکت نے بھی اپنی فشری تقریر میں اس بل کی واحد وجہ جواز کے طور پر پیش کی ہے۔

جب کوئی بات پروپیگنڈے کے زور پر چل گئی اتنی مشہوری کر دی جائے کہ وہ بچہ بچہ کی زبان پر ہو تو اس کے خلاف کوئی بات کہنے والا عام نظروں میں دیوانہ مظلوم ہوتا ہے، لیکن جو حضرات انصاف کے ساتھ مسائل کا جائزہ لینا چاہتے ہیں، میں انہیں دلسوزی کے ساتھ دعوت دیتا ہوں کہ وہ براہ کرم پروپیگنڈے سے ہٹ کر میری آئندہ معروضات پر غور سے دل سے غور فرمائیں۔

واقعہ یہ ہے کہ میں خود پہلے وفاقی شریعت عدالت کے جج کی حیثیت سے اور پھر سترہ سال تک سپریم کورٹ کی شریعت کمیشن جج کے رکن کی حیثیت سے حدود آرڈیننس کے تحت درج ہونے والے مقدمات کی براہ راست سماعت کرتا رہا ہوں۔ اتنے طویل عرصے میں میرے غم میں کوئی ایک مقدمہ بھی ایسا نہیں آیا جس میں زنا بالجبر کی کسی مظلومہ کو اس بنا پر سزا دی گئی ہو کہ وہ چار گواہ پیش نہیں کر سکی، اور

حدود آرڈیننس کے تحت ایسا ہونا ممکن بھی نہیں تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود آرڈیننس کے تحت چار گواہوں کا لازم کے اقرار کی شرط صرف زنا بالجبر موجب حد کے لئے تھی، لیکن اسی کے ساتھ دفعہ ۱۰ (۳) زنا بالجبر موجب تہذیر کے لئے رکھی گئی تھی جس میں چار گواہوں کی شرط نہیں تھی، بلکہ اس میں جرم کا ثبوت کسی ایک گواہ کی شہادت اور کیسادی تجزیہ کار کی رپورٹ سے بھی ہو جاتا تھا، چنانچہ زنا بالجبر کے پیشتر مجرم اسی دفعہ کے تحت بیٹھ سزا پایا ہوتے رہے ہیں۔

سوچنے کی بات یہ ہے کہ جو مظلوم چار گواہ نہیں لاسکی، اگر اسے بھی سزا دی گئی ہو تو حدود آرڈیننس کی کون سی دفعہ کے تحت دی گئی ہوگی؟ اگر یہ کہا جائے کہ اسے قذف (یعنی زنا کی جھوٹی تہمت لگانے) پر سزا دی گئی تو قذف آرڈیننس کی دفعہ ۳۱ استثناء نمبر ۲ میں صاف صاف یہ لکھا ہوا موجود ہے کہ جو شخص قانونی اختیار شہادہ کے پاس زنا کی شکایت لے کر جائے اسے صرف اس بناء پر قذف میں سزا نہیں دی جاسکتی کہ وہ چار گواہ پیش نہیں کر سکا کر سکی۔ کوئی عدالت ہوش و حواس میں رہے ہوئے ایسی عورت کو سزا دے ہی نہیں سکتی، دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اسی عورت کو رضامندی سے زنا کرنے کی سزا دی جائے، لیکن اگر کسی عدالت نے ایسا کیا ہو تو اس کی یہ وجہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ خاتون چار گواہ نہیں لاسکی، بلکہ واحد ممکن وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ عدالت شہادتوں کا جائزہ لیج کے بعد اس نتیجے میں پہنچی کہ عورت کا جبر کا دعویٰ جھوٹا ہے، اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی عورت کسی مرد پر یہ الزام عائد کرے کہ اس نے زبردستی اس کے ساتھ زنا کیا ہے، اور بعد میں شہادتوں سے ثابت ہو کہ اس کا جبر کا دعویٰ جھوٹا ہے، اور وہ رضامندی کے ساتھ اس عمل میں

شریک ہوئی تو اسے سزا یا بھرنا انصاف کے کسی تقاضے کے خلاف نہیں ہے۔ لیکن چونکہ عورت کو یقینی طور پر جھوٹا قرار دینے کے لئے کافی ثبوت عموماً موجود نہیں ہوتا، اسی لئے ایسی مثالیں بھی اکٹھا کی ہیں، ورنہ ۹۹ فیصد مقدمات میں یہ ہوتا ہے کہ اگرچہ عدالت کو اس بات پر اطمینان نہیں ہوتا کہ مرد کی طرف سے جبر ہوا ہے، لیکن چونکہ عورت کی رضامندی کا کافی ثبوت بھی موجود نہیں ہوتا، اس لئے ایسی صورت میں بھی عورت کو شک کا فائدہ دے کر اسے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

حدود آرڈیننس کے تحت پچھلے ۲۷ سال میں جو مقدمات ہوئے ہیں، ان کا جائزہ لے کر اس بات کی تصدیق آسانی سے کی جاسکتی ہے، میرے علاوہ جن جج صاحبان نے یہ مقدمات سنے ہیں اس سب کا تاثر بھی میں نے ہمیشہ یہی پایا کہ اس قسم کے مقدمات میں جہاں عورت کا کردار مشکوک ہو، تب بھی عورتوں کو سزا نہیں ہوتی، صرف مرد کو سزا ہوتی ہے۔

چونکہ حدود آرڈیننس کے نفاذ کے وقت ہی سے یہ شور بکثرت مچا رہا ہے کہ اس کے ذریعہ بے گناہ عورتوں کو سزا ہو رہی ہے، اس لئے ایک امریکی اسکالر چارلس کینیڈی یہ شور سن کر ان مقدمات کا سروے کرنے کے لئے پاکستان آیا، اس نے حدود آرڈیننس کے مقدمات کا جائزہ لے کر اعداد و شمار جمع کئے، اور اپنی تحقیق کے نتائج ایک رپورٹ میں پیش کئے جو شائع ہو چکی ہے، اس رپورٹ کے نتائج بھی مذکورہ بالا حقائق کے عین مطابق ہیں، وہ اپنی رپورٹ میں لکھتا ہے :

"Women fearing conviction under section 10(2) frequently bring charges of rape under 10(3) against their alleged partners. The

FSC finding no circumstantial evidence to support the latter charge, convict the male accused under section 10(2).....the women is exonerated of any wrong doing due to 'reasonable doubt' rule." (Charles Cannedy: the status of women in Pakistan in Islamization of laws P.74)

”جن عورتوں کو دفعہ ۱۰(۲) کے تحت (زنا بالرضا کے جرم میں) سزا دی جانے کا اندیشہ ہوتا ہے، وہ اپنے مبینہ شریک جرم کے خلاف دفعہ ۱۰(۳) کے تحت (زنا بالجبر) کا الزام لے کر آ جاتی ہیں۔ فیڈرل شریعت کورٹ کو چونکہ کوئی ایسی قرائنی شہادت نہیں ملتی جو زنا بالجبر کے الزام کو ثابت کر سکے، اس لئے وہ مرد ملزم کو دفعہ ۱۰(۲) کے تحت (زنا بالرضا) کی سزا دیدیتا ہے۔۔۔ اور عورت ”شک کے فائدے“ والے قاعدے کی بناء پر اپنی ہر غلط کاری کی سزا سے چھوٹ جاتی ہے“

یہ ایک غیر جانبدار غیر مسلم اسکالر کا مشاہدہ ہے جسے حدود و آرائش سے کوئی بھرپور خیال نہیں ہے، اور ان عورتوں سے متعلق بے جنشوں نے بظاہر حالات رضامندی سے غلط کاری کا ارتکاب کیا، اور گھر والوں کے دباؤ میں آکر اپنے آثما کے خلاف زنا بالجبر کا مقدمہ درج کرایا، ان سے چار گواہوں کا نہیں، قرائنی شہادت (Circumstantial evidence) کا مطالبہ کیا گیا، اور وہ قرائنی شہادت بھی ایسی پیش نہ کر سکیں جس سے جبر کا عنصر ثابت ہو سکے۔ اسکے باوجود سزا صرف مرد کو ہوئی، اور شک کے فائدے کی وجہ سے اس صورت میں بھی ان خاتون کو کوئی سزا نہیں ہوئی۔

لہذا واقعہ یہ ہے کہ حدود آرد غنص میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس کی رو سے زنا بالجبر کا شکار ہونے والی عورت کو چار گواہ پیش نہ کرنے کی بناء پر الزام سزا دیاب کیا جاسکے۔

البتہ یہ ممکن ہے اور شاید چند واقعات میں ایسا ہوا بھی ہو کہ مقدمے کے عدالت تک پہنچنے سے پہلے تفتیش کے مرحلے میں پولیس نے قانون کے خلاف کسی عورت کے ساتھ یہ زیادتی کی ہو کہ وہ زنا بالجبر کی شکایت لے کر آئی، لیکن انہوں نے اسے زنا بالرضا میں گرفتار کر لیا۔ لیکن اس زیادتی کا حدود آرد غنص کی کسی خالی سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس قسم کی زیادتیاں ہمارے ملک کی پولیس بر قانون کی مفید میں کرتی رہتی ہے، اس کی وجہ سے قانون کو نہیں بدلا جاتا، بیر دکن رکنا قانوناً جرم ہے، مگر پولیس کہتے بے گناہوں کے سر بیر دکن ذال کر ان کو تنگ کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ بیر دکن کی ممانعت کا قانون ہی ختم کر دیا جائے۔

زنا بالجبر کی مظلوم عورتوں کے ساتھ اگر پولیس نے بعض صورتوں میں ایسی زیادتی کی بھی ہے تو فیہ دل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلوں کے ذریعہ اس کا راستہ بند کیا ہے، اور اگر بالفرض اب بھی ایسا کوئی خطرہ موجود ہو تو ایسا قانون بنایا جاسکتا ہے جس کی رو سے یہ طے کر دیا جائے کہ زنا بالجبر کی مستثنیہ کو مقدمہ کا آخری فیصلہ ہونے تک حدود آرد غنص کی کسی بھی دفعہ کے تحت گرفتار نہیں کیا جاسکتا، اور جو شخص ایسی مظلومہ کو گرفتار کرے، اسے قرار واقعی سزا دینے کا قانون بھی بنایا جاسکتا ہے، لیکن اس کی بناء پر ”زنا بالجبر“ کی حد شرعی کو ختم کر دینے کو کوئی جواز نہیں ہے۔

لہذا در نظر مل میں زنا بالجبر کی حد شرعی کو جس طرح بالکلہ ختم کر دیا گیا ہے،

وہ قرآن و سنت کے وضع طور پر خلاف ہے، اور اس کا خواتین کے ساتھ ہونے والی زیادتی سے بھی کوئی تعلق نہیں ہے۔

## فحاشی

زیر نظر ٹیبل کی دوسری اہم بات ان دفعات سے متعلق ہے جو فحاشی کے عنوان سے ٹیبل میں شامل کی گئی ہیں، حدود آراء جنس میں احکام یہ تھے کہ اگر دہا پٹری اصول کے مطابق چار گواہ موجود ہوں تو آراء جنس کی دفعہ کے تحت مجرم پر زنا کی حد (شرعی) جاری ہوگی، اور اگر چار گواہ نہ ہوں، مگر فی الجملہ جرم ثابت ہو تو اسے تعزیری سزا دی جائے گی۔ اب اس ٹیبل میں حدود آراء جنس کی دفعہ کے تحت زنا بارضا کی حد شرعی قریباً رہی گئی ہے، جس کے لئے چار گواہ شرط ہیں، لیکن ٹیبل کی دفعہ ۸ کے ذریعے اسے ناقابل دست اندازی پولیس قرار دے کر یہ ضروری قرار دیدیا گیا ہے کہ کوئی شخص چار گواہوں کو ساتھ لے کر عدالت میں شکایت درج کرائے۔ پولیس میں اس کی ایف آئی آر (FIR) درج نہیں کی جاسکتی، اور اس طرح قابل عدالت کرنے کے طریق کار کو مزید دشوار بنا دیا گیا ہے، اسی طرح چار گواہوں کی غیر موجودگی میں زنا کی جو تعزیری سزا حدود آراء جنس میں تھی، اس میں مندرجہ ذیل تبدیلیاں کی گئی ہیں :

(۱) حدود آراء جنس میں اس جرم کو "زنا موجب تعزیر" کہا گیا تھا، اب زیر نظر ٹیبل میں اس کا نام بدل کر "فحاشی" (Lewdness) کر دیا گیا ہے، یہ تبدیلی بالکل درست اور قابل غیر مقدم ہے۔ کیونکہ قرآن و سنت کی نزو سے چار گواہوں کی



غیر موجودگی میں کسی کے جرم کو زنا قرار دینا مشکل تھا، البتہ اسے "زنا" سے کم ترکوئی نام دینا چاہیے تھا، حدود آرڈیننس میں یہ کمزوری پائی جاتی تھی جسے دور کرنے کی سفارش علماء کبھلی نے بھی کی تھی۔

(۲) حدود آرڈیننس میں اس جرم کی سزا اس سال تک ہو سکتی تھی، بل میں اسے گھٹا کر پانچ سال تک کر دیا گیا ہے، بہر حال چونکہ یہ تعزیر ہے، اس لئے اس تہذیبی کو بھی قرآن و سنت کے خلاف نہیں کہا جاسکتا۔

(۳) حدود آرڈیننس کے تحت "زنا" ایک قابل دست اندازی پولیس (Cognizable) جرم تھا، زیر نظر بل میں اسے ناقابل دست اندازی پولیس جرم قرار دیا گیا ہے، چنانچہ اس جرم کی ایف آئی آر تھانے میں درج نہیں کرائی جاسکتی، بلکہ اس کی شکایت (Complaint) عدالت میں کرنی ہوگی، اور شکایت کے وقت دو بیسی گواہ ساتھ لے جانے ہوں گے، جن کا بیان حلفی عدالت فوراً قلمبند کرے گی، اس کے بعد اگر عدالت کو یہ اندازہ ہو کہ مزید کارروائی کے لئے کافی وجہ موجود ہے تو وہ لازم کو سن جاری کرے گی، اور آئندہ کارروائی میں ملزم کی حاضری یقینی بنانے کے لئے ذاتی پنکٹ کے ساتھ کوئی ضمانت طلب نہیں کرے گی، اور اگر اندازہ ہو کہ کارروائی کی کوئی بنیاد موجود نہیں ہے تو مقدمہ اسی وقت خارج کر دے گی۔

اس طرح فحاشی کے جرم کو ثابت کرنا اتحاد شواریا میج ہے کہ اس کے تحت کسی کو سزا ہونا محض بہت مشکل ہے۔

اولیٰ تو اسلامی احکام کے تحت زنا اور فحاشی کا جرم معاشرے اور اسٹیٹ کے خلاف جرم ہے، محض کسی فرد کے خلاف نہیں، اس لئے اسے قابل دست اندازی

پولیس ہونا چاہیے، بلاشبہ اس جرم کو قابل دست اندازی پولیس دیتے وقت یہ پہلو ضرور مد نظر رہنا چاہیے کہ ہمارے معاشرے میں پولیس کا جو کردار رہا ہے، اس میں وہ بے گناہ جوڑوں کو جاد بچا ہر اسان نہ کرے۔ اس بارے میں فیڈرل شریعت کورٹ کے متحد فیصلے موجود ہیں، جن کے بعد یہ خطرہ بڑی حد تک کم ہو گیا تھا، اور ستائیس سال تک یہ جرم قابل دست اندازی پولیس رہا ہے، اور اس دوران اس جرم کی بنا پر لوگوں کو ہراساں کرنے کے واقعات بہت ہی کم ہوئے ہیں، لیکن اس خطرے کا مزید سد باب کرنے کے لئے یہ کہا جاسکتا تھا کہ جرم کی تفتیش ایس پی کے درجے کا کوئی پولیس افسر کرے، اور عدالت کے حکم کے بغیر کسی کو گرفتار نہ کیا جائے، ان اقدامات سے یہ ہاسبا خطرہ ختم ہو سکتا تھا۔

دوسرے شکایت کرنے والے پر یہ ذمہ داری عائد کرنا کہ وہ فوراً حد کی صورت میں چار اور فی شمی کی صورت میں دو عینی گواہ لے کر آئے، ہمارے فوجداری قانون کے نظام میں بالکل نرالی مشلی ہے، ہمارے پورے نظام شہادت میں حدود کے سوا کسی بھی مقدمے یا جرم کے ثبوت کے لئے گواہوں کی تعداد مقرر نہیں ہے، بلکہ کسی چشم دید گواہ کے بغیر صرف ترائی شہادت (Circumstantial evidance) پر بھی فیصلے ہو جاتے ہیں، چنانچہ زیر نظر جرم میں ٹھی معائنے اور کیا وہی تجزیہ کی رپورٹیں شہادت کا بہت اہم حصہ ہوتی ہیں، شرعاً تعویہ کسی ایک قابل اعتماد گواہ پر بھی جاری کی جاسکتی ہے، اور ترائی شہادت پر بھی، لہذا تعویہ کے معاملے میں عین شکایت درج کراتے وقت دو گواہوں کی شرط لگانا قاشی کے مجرموں کو غیر ضروری تحفظ فراہم کرنے کے مترادف ہے۔

اسی طرح ایسے ملام کے لئے یہ لازم کر دیا کہ اس سے ذاتی پھلکے کے سوا  
 کوئی ضمانت طلب نہیں کی جائے گی، عدالت کے ہاتھ باندھنے کے مترادف ہے،  
 مقدمے کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اور اسی لئے مجموعہ ضابطہ فوجداری کی دفعہ  
 ۳۹۶ کے تحت عدالت کو پہلے ہی یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ حالات مقدمہ کے تحت اگر  
 چاہے تو صرف ذاتی پھلکے پر ملام کو رہا کر دے، اور اگر چاہے تو اس سے دوسروں کی  
 ضمانت بھی طلب کرے، بلکہ سے بلکہ جرم میں بھی عدالت کو یہ اختیار حاصل ہے،  
 لیکن "فحشی" جیسے جرم پر عدالت سے یہ اختیار سلب کر لینا کسی طرح مناسب نہیں  
 ہے، رہی یہ بات کہ اگر مقدمے کی کافی وجہ موجود نہ ہو تو عدالت مقدمہ خارج کر  
 دے گی، سو عدالت کو مجموعہ ضابطہ فوجداری کی دفعہ ۳۰۳ کے تحت پہلے ہی یہ اختیار  
 حاصل ہے، اسے اس بل کا دہارہ حصہ بنانے کا مقصد غیر واضح ہے۔

(۴) حدود آرڈیننس کے تحت اگر کسی شخص کے خلاف زنا موجب حد کا  
 الزام ہو، اور مقدمے میں حد کی شرائط پوری نہ ہوں، لیکن فی الجملہ جرم ثابت ہو  
 جائے تو اسے دفعہ ۱۰ (۳) کے تحت تعزیری سزا دی جاسکتی تھی، لیکن زیر نظر بل کی زد  
 سے ضابطہ فوجداری میں دفعہ ۲۰۳ (سی) کا جو اضافہ کیا گیا ہے، اس کی شق نمبر ۶  
 میں یہ لکھ دیا گیا ہے کہ جو زنا موجب حد کے الزام سے بری ہو گیا ہو، اس کے خلاف  
 فحشی کو کوئی مقدمہ درج نہیں کرایا جاسکتا۔

اب یہ بات ظاہر ہے کہ زنا موجب حد کے لئے جو سخت ترین شرائط ہیں، وہ  
 بعض اوقات محض فنی وجوہ سے پوری نہیں ہوتیں، ایسی صورت میں جبکہ مطبوعہ  
 شہادوں سے فحشی کا جرم ثابت ہو تو اس پر نہ صرف یہ کہ زنا کا مقدمہ سننے والی

عدالت کوئی سزا جاری نہیں کر سکتی، بلکہ اس کے خلاف فاشی کی کوئی نئی شکایت بھی درج نہیں کی جاسکتی، سوچنے کی بات ہے کہ ایسے شخص کے خلاف فاشی کا مقدمہ دائر کرنے پر کئی پابندی عائد کر دینا فاشی کو تحفظ دینے کے سوا اور کیا ہے؟

اسی طرح بھولہ بل کی دفعہ ۱۲ (اے) میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کسی شخص پر زنا بالجبر (موجب تعزیر یعنی رپ) کا الزام ہو تو اس کے مقدمے کو کسی بھی مرحلے پر فاشی کی شکایت میں تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔

اس کا واضح نتیجہ یہ ہے کہ کسی شخص کے خلاف عورت نے زنا بالجبر کا الزام عائد کیا ہو، اور جبر کے ثبوت میں کوئی شک رہ جائے تو ملزم بری ہو جائے گا، اور اس کے خلاف فاشی کی دفعہ کے تحت بھی کوئی کارروائی نہیں کی جاسکے گی۔

جس زمانے میں زنا بالرضا کوئی جرم نہیں تھا، اس زمانے میں زنا بالجبر کے ملزمان اپنے دفاع میں موقف اختیار کرتے تھے کہ زنا بے شک ہوا ہے، لیکن عورت کی رضامندی سے ہوا ہے، چنانچہ اگر عورت کی رضامندی کا عدالت کو شبہ ہو جاتا تو وہ ملزم کو بری کر دیتی تھی۔ حدود آرڈیننس میں زنا بالجبر کے ملزم کے لئے اپنے دفاع میں یہ کہنے کی گنجائش نہیں رہی تھی، کیونکہ عورت کی رضامندی کے باوجود زنا جرم تھا، اور جو عدالت زنا بالجبر کے مقدمے کی سماعت کر رہی ہے، وہی اس کو زنا موجب تعزیر کے تحت سزا دے سکتی تھی، لیکن اس نئی ترمیم کے بعد تقریباً وہی صورت لوٹ آئی ہے کہ اگر ملزم دھڑلے سے یہ کہے کہ میں نے عورت کی مرضی سے زنا کیا تھا، اور عورت کی عورت کی مرضی کا کوئی شبہ پیدا کر دے تو کوئی اس کا بال بھی پکا نہیں کر سکتا، وہ عدالت جو اس کا یہ اعتراف سن رہی ہے، وہ تو اس لئے اس کے خلاف

کارروائی نہیں کر سکتی کہ مذکورہ بالا دفعہ نے اس کا یہ اختیار سلب کر لیا ہے کہ وہ ذاتاً بالجبر کے مقدمے کو کسی وقت فحاشی کی شکایت میں تبدیل کرے، اور اگر اس کے خلاف از سر نو فحاشی کا مقدمہ دائر کیا جائے تو اس امکان کے بارے میں دفعہ کے الفاظ مجمل ہیں، لیکن اگر کوئی اور وجہ بھی موجود نہ ہو تو دائر نہ کر سکنے کی یہ وجہ بھی کافی ہے کہ اس کے لئے یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ کوئی شخص دو پٹنی گواہوں کے ساتھ جا کر عدالت میں استغاثہ (Complain) دائر کرے، اور یہاں دو پٹنی گواہ موجود نہیں ہیں، نتیجہ یہ ہے ایسا شخص جرم سے بالکل بری ہو جائے گا، اور اس کے خلاف کسی بھی عدالت میں کوئی کارروائی نہیں ہو سکے گی۔

سوال یہ ہے کہ جس فحاشی کو جرم قرار دیا گیا ہے وہ واقعہ کوئی جرم ہے یا نہیں؟ اگر جرم ہے تو اس کو تحفظ دینے اور مجرم کا اس سزا سے بچاؤ کرنے کے لئے یہ دینا ہے نرالی قواعد کیوں وضع کئے جا رہے ہیں؟

### حدود آرڈیننس میں کچھ مزید ترمیمات

ذریعہ نظر طے کے ذریعہ حدود آرڈیننس میں کچھ ترمیمات بھی کی گئی ہیں، مثلاً:

(۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق جب کسی شخص کے خلاف عدالتی کارروائی کے نتیجے میں حد کا فیصلہ ہو جائے تو اس کی سزا کو معاف یا کم کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ہے۔ چنانچہ حدود آرڈیننس کی دفعہ ۵۴ میں کہا گیا تھا کہ سنا بطور جہاری کے باب ۱۹ میں صوبائی حکومت کو سزا معطل کرنے، اس میں تخفیف کرنے یا تبدیل کرنے کا جو اختیار دیا گیا ہے، وہ حد کی سزا پر اخلاق پر نہیں

ہوگا۔ زیر نظر بل کے ذریعہ حدود آراء شش میں ایک اور اہم اور عظیم تبدیلی یہ کی گئی ہے کہ حدود آراء شش کی اس دفعہ ۲۰ شق کا کوٹم کر دیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی عدالت کسی کو سزا دیدے تو حکومت کو ہر وقت یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس سزا میں تبدیلی یا تخفیف کر سکے۔

یہ ترمیم قرآن و سنت کے واضح ارشادات کے خلاف ہے، قرآن کریم کا ارشاد ہے :

مَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا الْمُؤْمِنَاتِ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونُوا لَهُمُ الْيُجُزَاءُ مِنْ أَمْرِهِمْ

جب اللہ اور اس کا رسول کوئی فیصلہ کریں تو کسی مومن مرد و عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ پھر بھی اس معاملہ میں ان کا کوئی اختیار باقی رہے۔

(الاحزاب: ۳۶)

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ واقعہ مشہور و معروف ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسی عورت کے حق میں سفارش کرنے پر، جس پر حد کا فیصلہ ہو چکا تھا، اپنے محبوب صحابی حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھیجے فرمائی، اور فرمایا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بیٹی بھی چوری کرے گی تو میں اس کا ہاتھ ضرور کاٹوں گا۔ (صحیح بخاری، کتاب الحدود، باب ۱۲، حدیث: ۶۷۸۸)

اس بناء پر چوری امت کا اجماع ہے کہ حد کو معاف کرنے اور اس میں تخفیف کا کسی بھی حکومت کو اختیار نہیں ہے۔

لہذا اہل کا یہ حد بھی مراعات قرآن و سنت کے خلاف ہے۔

(۲) حدود آرڈیننس کی دفعہ ۳ میں کہا گیا تھا کہ اس آرڈیننس کے احکام دوسرے قوانین پر بالا رہیں گے، یعنی اگر کسی دوسرے قانون اور حدود آرڈیننس میں کہیں کوئی تضاد ہو تو حدود آرڈیننس کے احکام قابل پابند ہوں گے، زیر نظر عمل میں اس دفعہ کو ختم کر دیا گیا ہے۔

یہ دفعہ ہے جس سے نہ صرف بہت سی قانونی پیچیدگیاں دور کرنا مقصود تھا، بلکہ ماضی میں بہت سی ستم رسیدہ خواتین کی مظلومیت کا سد باب اسی دفعہ کے ذریعہ ہوا تھا۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ عائلی قوانین کے تحت اگر کوئی مرد اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو وہ طلاق اس وقت تک مؤثر نہیں ہوتی جب تک اس کا نوٹس یونین کونسل کے چیئرمین کو نہ بھیجا جائے، اگرچہ شرعی اعتبار سے طلاق کے بعد عدت گزار کر عورت جہاں چاہے نکاح کر سکتی ہے، لیکن عائلی قوانین کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک یونین کونسل کو طلاق کا نوٹس نہ جائے قانوناً وہ طلاق دینے والے شوہر کی بیوی ہے، اور اسے کہیں اور نکاح کی اجازت نہیں ہے، اب ایسے بہت سے واقعات ہوتے ہیں کہ شوہر نے طلاق کا نوٹس یونین کونسل میں نہیں بھیجا، اور عورت نے اپنے آپ کو مطلقہ سمجھ کر عدت کے بعد دوسری شادی کر لی، اب اس ظالم شوہر نے عورت کے خلاف زنا کا دعویٰ کر دیا، کیونکہ عائلی قوانین کی زد سے وہ ابھی تک اس کی بیوی تھی، جب اس قسم کے بعض مقدمات آئے تو سپریم کورٹ کی شریعت نچ نے حدود آرڈیننس کی دوسرے امور کے علاوہ اس دفعہ ۳ کی بنیاد پر ان قوانین کو رہائی دلوائی، اور یہ کہا کہ آرڈیننس چونکہ شریعت کے مطابق بنایا گیا ہے، اور شریعت میں

اس عورت کا دوسرا نکاح جائز ہے، اس لئے اس کے نکاح کے بارے میں عائلی قانون کا اطلاق نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ قانون دوسرے تمام قوانین پر بالاتر ہے۔

اب اس دفعہ کو ختم کرنے کے بعد، اور بالخصوص آرڈیننس میں نکاح کی جو تعریف تھی، اسے بھی عدل کے ذریعہ ختم کر دینے کے بعد ایک مرتبہ پھر خواتین کے لئے دشواری پیدا ہونے کا امکان پیدا ہو گیا ہے۔

علماء کبھی میں ہم نے یہ مسئلہ اٹھایا تھا، اور بالآخر اس بات پر اتفاق ہوا تھا کہ اس کی جگہ مندرجہ ذیل دفعہ لکھی جائے گی :

"In the interpretation and application of this Ordinance the injunctions of as Islam as laid down in the Holy Qur'an and Sunnah Shall have effect, notwithstanding any thing contained in any other law for the time being in force"

یعنی "اس آرڈیننس کی تشریح اور اطلاق میں اسلام کے وہ احکام جو قرآن کریم اور سنت نے متعین فرمائے ہیں بہر صورت مؤثر ہوں گے چاہے رائج الوقت کسی قانون میں کچھ بھی درج ہو"

لیکن اب جو عدل قومی اسمبلی سے منظور کرایا گیا ہے، اس میں سے یہ دفعہ بھی غائب ہے، اور اس کے نتیجے میں بہت سے مسائل پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔

(۳) قذف آرڈیننس کے دفعہ ۱۳ میں قرآن کریم کے بیان کئے ہوئے لعان کا طریقہ درج ہے، یعنی اگر کوئی مرد اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگائے اور چار گواہ پیش نہ کر سکے تو عورت کے مقابلے پر اسے لعان کی کارروائی میں قسمیں کھانی ہوں



کی۔ اور میاں بی بی کی قسموں کے بعد ان کے درمیان نکاح منع کر دیا جائے گا۔  
 قذف آرڈیننس میں کہا گیا ہے کہ اگر شوہر لعان کی کارروائی سے انکار کرے تو اسے  
 اس وقت تک حراست میں رکھا جائے گا، جب تک وہ لعان پر آمادہ نہ ہو، زیر نظر مل  
 میں یہ حصہ حذف کر دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر شوہر لعان پر آمادہ نہ ہو تو  
 عورت بے بسی سے لٹکی رہے گی۔ نہ اپنی بے گناہی لعان کے ذریعہ ثابت کر سکے گی،  
 اور نہ نکاح منع کرا سکے گی۔

نیز قذف آرڈیننس میں کہا گیا ہے کہ اگر لعان کی کارروائی کے دوران  
 عورت زنا کا اعتراف کر لے تو اس پر زنا کی سزا جاری ہوگی۔ زیر نظر مل میں یہ حصہ  
 بھی حذف کر دیا گیا ہے، حالانکہ اعتراف کر لینے کے بعد سزائے زنا کے جاری نہ  
 ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں، جبکہ لعان کی کارروائی عورت کے مطالبے پر ہی شروع  
 ہوتی ہے، اور اسے اعتراف کرنے پر کوئی مجبور نہیں کرتا۔  
 فیضانِ اہل کا یہ حصہ بھی قرآن و سنت کے احکام کے خلاف ہے۔

(۳) زنا آرڈیننس کی دفعہ ۲۰ میں یہ کہا گیا تھا کہ اگر عدالت کو شہادتوں  
 سے یہ بات ثابت ہو کہ ملزم نے کسی ایسے عمل کا ارتکاب کیا ہے جو حدود آرڈیننس  
 کے علاوہ کسی اور قانون کے تحت جرم ہے تو اگر وہ جرم عدالت کے دائرہ اختیار میں  
 ہو تو وہ ملزم کو اس جرم کی سزا دے سکتی ہے۔

یہ دفعہ عدالتی کارروائیوں میں پیچیدگی ختم کرنے کے لئے تھی، لیکن زیر نظر  
 مل میں عدالت کے اس اختیار کو بھی ختم کر دیا گیا ہے۔

زیر نظر مل میں صورتِ حال یہ ہے کہ زنا سے ملنے جلتے تمام تعزیری جرائم کو

حدود آؤڈینس سے نکال کر تعزیرات پاکستان میں منتقل کر دیا گیا ہے، اور حدود آؤڈینس میں صرف زنا بالرضا موجب حد کا جرم باقی رہ گیا ہے۔ لہذا اس ترمیم کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر کسی مرد پر زنا موجب حد کا الزام ہو، لیکن شہادتوں کے نتیجہ میں یہ بات ثابت ہو جائے کہ مرد نے عورت پر زبردستی کی تھی، یا زنا ثابت نہ ہو، لیکن عورت کو اغواء کرنا ثابت ہو جائے تو عدالت ملزم کو نہ وہپ کی سزا دے سکے گی، نہ اغواء کرنے کی، اور عدالت یہ جانتے ہو جیسے اسے چھوڑ دے گی کہ اس نے عورت کو اغواء کیا تھا، اور اس پر زبردستی کی تھی، اس کے بعد یا تو ملزم بالکل چھوٹ جائے گا، یا اس کے لئے از سر نو اغواء کی تلاش کرنی ہوگی، اور عدالتی کارروائی کا نیا پھر نئے سرے سے شروع ہوگا۔

قانون سازی بڑا نازک عمل ہے، اس کے لئے بڑے ٹھنڈے دل و دماغ اور یکسوئی اور غیر جانبداری سے تمام پہلوؤں کو سامنے رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، اور جب پروپیگنڈے کی فضا میں صرف نفروں سے متاثر اور مرعوب ہو کر قانون سازی کی جاتی ہے تو اس کا نتیجہ اس قسم کی صورت حال کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، پھر عدالتیں نئے قانون کی تعبیر و تشریح کے لئے عرصہ دراز تک قانونی سوچاٹنیوں میں الجھی رہتی ہیں، مقدمات ایک عدالت سے دوسری عدالت میں منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ اور مظلوموں کی دادرسی میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔

خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ چند جزوی خامیوں کو چھوڑ کر یکساں مفصل ذکر پیچھے آ گیا ہے۔

زیر نظر مل کی اہم خرابیاں یہ ہے :

(۱) زیر نظر مل میں "زنا بالجبر" کی حد کو جس طرح بالکل ختم کر دیا گیا ہے، وہ قرآن و سنت کے احکام کے بالکل خلاف ہے۔ خواتین کے ساتھ پولیس کی زیادتی کا اگر کوئی خطرہ ہو تو اس کا سد باب اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ زنا بالجبر کی مستفیضہ کو مقدمے کی کارروائی عدالت میں پوری ہونے تک حدود آرڈیننس کی کسی بھی دفعہ کے تحت گرفتار کرنے کو قابل تعزیر جرم قرار دیا جائے۔

(۲) جب ایک مرتبہ زنا کی حد کا فیصلہ ہو جائے تو صوبائی حکومت کو سزا میں کسی قسم کی معافی یا تخفیف کا اختیار دینا قرآن و سنت کے بالکل خلاف ہے، لہذا زیر نظر مل میں زنا آرڈیننس کی دفعہ ۲۰ شق ۵ کو حذف کر کے حکومت کو سزا میں تخفیف وغیرہ کا جو اختیار دیا گیا ہے، وہ قرآن و سنت کے منافی ہے۔

(۳) "زنا بالرضا موجب حد" اور "فاحشی" کو ناقابل دست اندازی پولیس قرار دے کر ان جرائم کو جو مختلف تحفظات دیے گئے ہیں، وہ ان جرائم کو عدالت قابل سزا دینے کے مترادف ہیں۔

(۴) عدالتوں پر یہ پابندی عائد کرنا کہ شہادتوں کے مطابق مختلف جرائم سامنے آنے پر دو دوسرے جرائم میں سزا نہیں دے سکتیں، مجرموں کی حوصلہ افزائی ہے، یا اس کے نتیجے میں مقدمات ایک عدالت سے دوسری عدالت میں منتقل ہوں گے، اور عدالتی وجہ یہ کیاں بھی پیدا ہوں گی۔

(۵) "قدف" آرڈیننس میں ترمیم کر کے مرد کو یہ چھوٹ دینا کہ وہ عورت کے مقابلے کے باوجود عدالت کی کارروائی میں شرکت سے انکار کر کے عورت

کو معلق چھوڑ دے، قرآن کریم کے حکم کے منافی ہے۔

(۶) "تذیب آرڈیننس" میں یہ ترمیم بھی قرآن و سنت کے منافی ہے کہ

عورت کے رضا کارانہ اقرار جرم کے باوجود اسے سزا نہیں دی جاسکے گی۔

ارکان پارلیمنٹ اور ارباب اقتدار سے ہماری درد مندانه اپیل ہے کہ وہ ان

گمراہیات پر غصہ دے دل سے غور کر کے بل کی اصلاح کریں، اور قوم کو اس غم سے

سے نجات دلائیں جس میں وہ مبتلا ہو گئی ہے۔

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین

## اجتماعی اجتہاد

اور اس کی ضرورت

(۸)

عربی مثلاً

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ مخدوم

جناب ابو سفیان سعید صاحب

میمن اسلامک پبلیشرز

### (۸) اجتماعی اجتہاد اور اس کی ضرورت

رابطہ عالم اسلامی نے ”فتویٰ“ کے موضوع پر ایک عالمی کانفرنس مکہ مکرمہ، سعودی عرب میں بتاریخ ۲۰ محرم تا ۳۰ محرم ۱۴۱۲ھ منعقد کرائی تھی۔ اس کانفرنس کے لئے حضرت والا مدظلہم نے ”الفتویٰ الجماعی“ کے عنوان سے ایک مقالہ تحریر فرمایا، اردو میں اس مقالہ کی تحفیس جناب ابوسفیان سعید صاحب کی ہے، یہ تحفیس پہلے سعودی عرب کے اردو اخبار ”روشنی“ میں شائع ہوئی، بعد میں یہ تحفیس ماہنامہ البلاغ میں شائع ہوئی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## اجتماعی اجتہاد اور اسکی ضرورت

گذشتہ سال ۱۴۲۰ھ تا ۲۰۰۹ھ (۱۴۲۰ھ تا ۱۴۲۱ھ) کا جنوری (۱۴۲۰ھ) کو رابطہ علماء اسلامی نے لنڈی کے موضوع پر ایک مالی کانفرنس کے کردار میں منعقد کی تھی، جس میں نائب رئیس الجامعہ المدعوہ علامہ کراچی حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب ماست، برکاتہم نے "مفتویٰ الجرائد" کے عنوان سے فیج عربی میں ایک واقعہ مقالہ پیش فرمایا قارئین میں چسکی تھیں اور سفیان سعید نے کی ہے، سعودی عرب کے اردو اخبار "روشنی" میں اسکی تھیں شائع کی گئی، افادہ عام کیلئے یہ تھیں مقالات کا حصہ بنا کر شائع کی جا رہی ہے۔ (بکھر یہ بلاغ: یمن)

کسی چیز کو حاصل کرنے کے لئے جو کوششیں کی جاتی ہیں وقت میں انہیں اجتہاد کہتے ہیں، اسی طرح کسی شرعی حکم کو جاننے کے لئے جو کوششیں کی جاتی ہیں وصول فقہ کی اصطلاح میں انہیں بھی اجتہاد سے تعبیر کیا جاتا ہے، علماء وصول فقہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ "فقہ کسی مسئلہ کے شرعی حکم کے گمان تک پہنچنے کے لئے اپنی تمام تر صلاحیتیں صرف کر دے" (مکتشف الاسرار ۳: ۱۳۳) واصلوہ لخصاً لہذا (۶: ۶۷۱) امام فخر الدین رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ "شرعی احکام کی معرفت حاصل کرنے میں مجتہدین جو محنت اور جانفشانی کرتے ہیں اسے اجتہاد کہتے ہیں" (تہذیب الفقہاء ۱: ۶)

پہلی تعریف میں علم کے بجائے لفظ ظن (گمان) استعمال کیا گیا ہے، اس لئے کہ اجتہاد سے علم قطعی حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس سے علم ظنی کا فائدہ ہوتا ہے، اور اس پر عمل کرنا لازم اور ضروری ہے۔

در حقیقت اجتہاد شرعی احکام کی معرفت حاصل کرنے کا نام ہے، محدثین کرام نے حضرت معاذ بن جبلؓ کے اصحاب سے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ میں جبل کو ملک یمن روانہ کرنے کا ارادہ فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ ”اگر تمہارے پاس کوئی مسئلہ آجائے تو تم کس طرح فیصلہ کرو گے؟“ انہوں نے جواب دیا کہ میں کتاب اللہ کے ذریعہ فیصلہ کروں گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا ”اگر اس کے متعلق کوئی حکم کتاب اللہ میں موجود نہ ہو تو کیا کرو گے؟“ تو انہوں نے جواب دیا کہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل کروں گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا ”اگر تمہیں یہاں بھی کوئی صریح حکم نہ ملے تو کیا کرو گے؟“ تو حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا کہ میں اجتہاد کروں گا، اور اس میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کروں گا، یہ سن کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے سینے پر اپنا دست مبارک رکھا اور فرمایا ”ساری تعریفیں اس رب کائنات کیلئے ہیں جس نے اپنے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے قاصد کو اس چیز کی توفیق عطا فرمائی جسے اس کا رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) پسند کرتا ہے“ (ترمذی، نسائی، ابوداؤد، ابویوسف)۔

اگرچہ بعض محدثین نے حضرت حاتم بن عمرو اور دیگر راویوں یعنی اصحاب حضرت معاذؓ میں جبل کے بھول ہونے کے باعث اس حدیث کی سند کو معلول کہا ہے



لیکن اسکے باوجود ہر زمانے اور شہر کے علماء نے اسے شرف قبولیت سے نوازا ہے۔

علامہ حافظ ابن قیم فرماتے ہیں :

اس حدیث میں اگرچہ اصحاب معاذؓ کے اسماء کا تذکرہ نہیں کیا گیا، لیکن اس سے حدیث کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ یہ حدیث شہرت کے اعلیٰ مقام پر قائم ہے، نیز حضرت حادث بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اصحاب معاذؓ کی ایک جماعت سے یہ حدیث روایت کی ہے نہ کہ ان میں سے کسی ایک شاگرد سے۔ کسی حدیث کو جماعت سے روایت کرنا شہرت کے اعتبار سے زیادہ بلند ہے، اس سے کہ ان میں سے کسی ایک سے روایت کی جائے اور اس کے نام کا بھی تذکرہ کر دیا جائے۔ حضرت معاذؓ بن جبل کے اصحاب علم و فضل، صدق و مصفا، تقویٰ و پرہیزگاری اور دیانتداری، و اتقان تدریسی میں اعلیٰ مقام رکھتے تھے، جو کسی سے دشمنی چھپی بات نہیں۔ ان میں سے کسی پر بھی کذب، دروغ گوئی اور اس قسم کی کسی ناشائستہ حرکت کا الزام نہیں لگایا گیا، بلکہ وہ سب کے سب امت کے بہترین اور چندہ افراد تھے، اہل علم نے ان پر اعتماد کیا ہے، ان سے احادیث روایت کی ہیں، اس حدیث کے پرچم کو بلند کرنے والے شعبہ نے بھی ان سے روایت کی ہے، بعض ائمہ حدیث کا کہنا ہے کہ اگر کسی حدیث کی سند میں شعبہ کو دیکھو تو اپنے ہاتھ کو اس سے باندھ لو، ابو بکر الخطیب کا کہنا ہے کہ ”حضرت عبادہ بن نسی نے یہ حدیث حضرت عبدالرحمن بن نعیم سے اور انہوں نے حضرت معاذؓ بن جبل سے روایت کی ہے اور یہ سند متصل ہے اس کے تمام روایت کنندہ ہیں، تمام محدثین نے یہ روایت نقل کی ہے اور اس سے استہلال کیا ہے، ہم بھی اس حدیث کی صحت پر یقین رکھتے ہیں۔ (امام بدرستی)

اس حدیث کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو شیخین یعنی حضرت امام بخاری اور حضرت امام مسلم نے اپنی صحاح میں حضرت عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے، انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ "جب حاکم کسی مسئلہ میں اجتہاد کرے اور اس کا اجتہاد درست ہو تو اسے دہرا ثواب ملے گا، اور اگر اجتہاد میں غلطی سرزد ہو جائے تو بھی اسے اجتہاد کرنے کا ثواب ملے گا" (بخاری)

حضرت معاذ بن جبل کی حدیث کے معانی و مفاد ہم کی تائید و حمایت متعدد صحابہ کرام کے معمول سے بھی ہوتی ہے۔

امام دارمی نے اپنی سنن میں حضرت شریحؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ بن خطاب نے ان (شریح) کے پاس ایک مکتوب ارسال فرمایا جس میں انہیں تاکید فرمائی گئی تھی کہ "اگر کوئی مسئلہ درپیش ہو اور اس کا حکم کتاب اللہ میں موجود ہو تو وہ اس کے مطابق فیصلہ کریں، اور اس سلسلہ میں لوگوں کی قطعاً پرواہ نہ کریں، اگر کسی مسئلہ کا حکم کتاب اللہ میں موجود نہ ہو اور نہ ہی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں تو جس حکم پر لوگوں کا اجماع ہوا اسے اختیار کرو، اور اگر کسی مسئلہ کا حکم کتاب اللہ میں ہو، نہ احادیث مبارکہ میں، اور نہ ہی سلف صالحین میں تو دونوں امور میں سے جسے چاہو اختیار کر لو، اگر تم نے اجتہاد کر کے عمل کرنا چاہا تو اس پر عمل کرو، اور اگر اجتہاد کر کے عمل سے گریز کرنا چاہا تو تمہارا عمل سے گریز کرنا تمہارے لئے زیادہ بہتر ہے"

امام دارمی حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا کہ جب ہم سے کسی مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا جائے تو سب سے پہلے کتاب اللہ میں اس کا حکم تلاش کرو، اگر اس میں نہ پاؤ تو سنت رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم میں اسے تلاش کرو، اگر وہاں بھی موجود نہ ہو تو اجماع پر عمل کرو، اگر اجماع بھی نہ ہو تو پھر اجتہاد کرو۔

انہوں نے حضرت عبداللہ بن یزید سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کسی مسئلے کے متعلق دریافت کیا جاتا تو وہ سب سے پہلے قرآن کریم کی طرف رجوع کرتے، وہاں اس کا حکم موجود ہوتا تو سائل کو اس سے آگاہ کرتے، اگر قرآن پاک میں حکم موجود نہ ہوتا تو احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف متوجہ ہوتے، اگر وہاں بھی اس کا حکم نہ پاتے تو صحابہ کرامؓ کے معمولات کی طرف انکشاف فرماتے، اگر یہاں بھی مسئلے کا حکم پانے میں ناکامی ہوتی تو اپنی رائے کا استعمال فرماتے۔ (بخاری : ۷۳۰۶)

علامہ بیہقیؒ نے حضرت مسلم بن خالدؒ سے روایت کی ہے کہ وہ حضرت زید بن ثابتؓ کے پاس گئے، اور فرمایا اے میرے چچا کے صاحبزادے! اگر ہمیں فیصلہ پر مجبور کیا جائے تو ہم کیا کریں؟ تو حضرت زیدؓ نے فرمایا کہ کتاب اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کریں، اگر کتاب اللہ میں اس کا حکم موجود نہ ہو تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اسے تلاش کریں، اگر وہاں بھی نہ ملے تو اہل رائے کو جمع کر کے اجتہاد کریں، اجتہاد کے بعد فیصلہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، اسی طرح امام بیہقیؒ نے حضرت اور نس ابی داؤدؒ سے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا کہ حضرت سعید بن ابی بردہؒ ہمارے پاس ایک مکتوب لے کر آئے اور کہا کہ یہ وہ مکتوب ہے جسے حضرت عمرؓ نے حضرت ابوسویٰ کے پاس ارسال کیا تھا، جس میں یہ مذکور تھا کہ اگر کسی مسئلہ کا حکم قرآن و سنت میں نہ پاؤ تو اپنے فہم و فراست سے اس کا حکم تلاش

کردار، اسٹال و تشابہات کا خیال رکھ کر مسئلے میں غور کرو اور جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ محبوب ہوا اسے اختیار کرنے کی کوشش کرو۔ (سنن ترمذی للہیعنی)

حدیث معاذ بن جبل میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس پر تمام صحابہ کرام نے عمل کیا جس سے اس حدیث کی تائید ہوتی ہے، اور علامہ ابن قیّم الجوزیؒ کے قول کی توثیق ہوتی ہے کہ تمام سلف صالحین نے حدیث معاذؓ پر عمل کیا ہے، اس حدیث میں انفرادی اجتہاد کا تذکرہ کیا گیا ہے، لیکن یہاں بہت سی ایسی خصوصیات موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مجتہد کے لئے مناسب ہے کہ وہ زیر غور مسئلہ میں اصحابِ ائمہ سے مشاورت کرے اور یہی اجتہاد سے مقصود و مطلوب ہے۔

اس میں اصل بات وہ ہے جو حضرت علیؓ ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر کوئی ایسا معاملہ درپیش ہو جس کے متعلق شریعت میں کوئی حکم موجود نہ ہو تو اس کے بارے میں آپ ﷺ کیا حکم فرماتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: "فقہاء اور متقی لوگوں سے مشورہ کرو، اور کسی کی خاص رائے پر عمل مت کرو" (طبرانی فی الاوسط) خطیب نے بھی یہ حدیث اپنی سند سے روایت کی ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں کہ حضرت مالک بن انسؒ نے حضرت یحییٰ بن سعیدؒ سے، انہوں نے حضرت سعید بن المسیبؒ سے، اور انہوں نے حضرت علیؓ ابن ابی طالب سے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا میں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ، آپ ﷺ کے بعد ہمارے سامنے کوئی ایسا مسئلہ پیش ہو جس کے متعلق قرآن کریم میں کوئی حکم موجود نہ ہو، اور نہ ہی اس کے متعلق آپ ﷺ سے کچھ سنا ہو تو میں کیا کروں۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میری امت کے متقی اور

پریزگار لوگوں کو جمع کرو، اور ان سے مشورہ کرو، اور کسی ایک رائے پر فیصلہ مت کرو۔ (الفقیہ والمنتفقہ للخطیب ۲: ۲۷۷، ۲: ۷۳)

دارال نے یہ حدیث حضرت ابوسلمہ سے تخریج کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ سے کسی ایسے مسئلے کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کے بارے میں قرآن و سنت میں کوئی حکم موجود نہ ہو تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایسے مسئلوں میں فقہائے امت غور و فکر کریں۔ (اسرار)

خلفائے راشدین کا مضمون تھا کہ اگر ان کے سامنے کوئی ایسا مسئلہ پیش ہوتا جس کے بارے میں قرآن و سنت میں کوئی حکم موجود نہ ہو تو وہ اہل علم اور اہل فتویٰ سے مشاورت کرتے اور مسئلے کا حل تلاش کرنے کی کوشش کرتے۔ امام بیہقیؒ نے اپنی منہن میں حضرت جعفر بن برقان سے، انہوں نے حضرت یحییٰ بن مہران سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے سامنے کوئی مسئلہ درپیش ہوتا تو آپ سب سے پہلے کتاب اللہ کی طرف رجوع فرماتے، اگر وہاں کوئی حکم موجود ہوتا تو آپ اس کے مطابق فیصلہ صادر فرماتے، اگر کتاب اللہ میں اس کا حل موجود نہ ہوتا تو سنت رسول اللہ ﷺ میں اس کا حل تلاش کرتے، اگر وہاں موجود نہ ہوتا تو اس پر عمل کرتے، ورنہ صحابہ کرام سے رابطہ کرتے، اور فرماتے کہ میرے سامنے فلاں مسئلہ آیا ہے، میں نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں اس کا حکم تلاش کیا، لیکن ناکامی ہوئی، کیا تم لوگوں کو معلوم ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مسئلہ میں کیا فیصلہ فرمایا تھا، تو بعض اوقات صحابہ کرام کی ایک جماعت کمزری ہوتی، اور کہتی ہے کہ ہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس مسئلے کے بارے میں یہ حکم

ہے، چنانچہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس حکم کو اختیار کرتے، اور اس کے مطابق فیصلہ صادر فرماتے۔

حضرت جعفرؓ نے فرمایا کہ حضرت میمونؓ کے علاوہ دوسرے صحابی نے بھی مجھے یہ حدیث بیان کی ہے کہ اسی وقت حضرت ابو بکر صدیقؓ فرماتے ساری قریشیں اس اللہ کے لئے سزاوار ہیں جس نے ہمارے درمیان ایسے افراد مخصوص فرمائے، جنہیں محبوب آقا ﷺ کی احادیث کو محفوظ کر لیا ہے، اگر اس مسئلہ کے بارے میں کسی صحابی کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی حکم موجود نہ ہوتا تو حضرت ابو بکر صدیقؓ صحابہ کرام کو جمع فرماتے، اور ان سے مشاورت کرتے، جس حکم پر وہ لوگ متفق ہو جاتے اس کے مطابق فیصلہ صادر فرمادیتے۔

حضرت جعفرؓ نے فرمایا کہ حضرت میمونؓ نے مجھ سے بیان کیا کہ حضرت عمرؓ بن خطابؓ کا بھی یہی معمول تھا، اگر کسی مسئلہ کا حکم وہ قرآن و سنت میں نہ پاتے تو حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فیصلوں کی طرف رجوع فرماتے، اگر وہاں حکم مل جاتا تو آپؓ اس پر عمل کرتے، ورنہ صحابہ کرام سے مشورہ کرتے، اور متفق علیہ فیصلہ پر عمل کرتے۔ (سنن نسائی ۱۱: ۱۱۱)

روایت میں آتا ہے کہ حضرت عمرؓ بن خطابؓ نے متعدد مسائل کے احکام کے استنباط کے لئے فقہائے صحابہ کرام کو جمع فرمایا، اور ان کے اجماع کے بعد احکام نافذ کئے، مثال کے طور پر انہوں نے عراق کی اراضی کی تقسیم اور ان پر خراج وصول کرنے کے معاملات طے کرنے کے لئے شوریٰ کا انعقاد کیا، جس میں فقہائے انصار، مہاجر صحابہ کرام کو شامل کیا گیا تھا، ہر ایک نے اپنی اپنی رائے کا اظہار کیا،

تمام حضرات اس بات پر متفق ہو گئے تھے کہ عراق کی اراضی پر خراج وصول کیا جائے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس واقعہ کو تفصیل کے ساتھ ”کتاب الخراج“ میں بیان کیا ہے۔

اسی طرح حضرت عمر بن خطاب نے شرب خمر کی حد متعین کرنے کے لئے بھی صحابہ کرام کو جمع فرمایا تھا، امام غلاویؒ نے حضرت ابراہیم الخنقیؒ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اختلافی فرمانے کے بعد لوگوں میں نماز جنازہ کی تکبیرات کے بارے میں کافی اختلاف پایا جاتا تھا۔ ایک شخص کو بتا تھا کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سات تکبیرات کہتے ہوئے سنا، دوسرا کہہ رہا تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانچ تکبیرات کہتے تھے، جبکہ تیسرے شخص کا دعویٰ تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جنازہ میں چار تکبیرات کہتے تھے۔ صحابہ کرام میں یہ اختلاف حضرت ابو بکر صدیقؓ کے انتقال تک موجود تھا، جب حضرت عمر بن خطاب علیہ رضی اللہ عنہ مقرر ہوئے اور لوگوں میں اختلاف دیکھا تو انہیں یہ بہت شاق گزرا، انہوں نے صحابہ کرام کو جمع فرمایا اور کہا کہ آپ لوگ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اگر کسی معاملے میں آپ کے درمیان اختلاف پایا جائے گا تو آپ کے بعد لوگ اختلاف کرتے رہیں گے، جس معاملے میں آپ لوگ مجتمع ہوں گے تو آپ کے بعد بھی لوگ اس پر مجتمع ہوں گے، اور ان میں اختلاف نہیں ہوگا، اس لئے آپ لوگ نماز جنازہ کی تکبیرات پر متفق ہو جائیں تو صحابہ کرام نے کہا کہ اے امیر المؤمنین آپ کی کیا رائے ہے؟ آپ ہمیں مشورہ دیں تو حضرت عمر بن خطاب نے فرمایا کہ میں آپ کی طرح ایک انسان ہوں، آپ لوگ مجھے مشورہ دیں تو ان لوگوں نے اس مسئلہ پر غور و خوض کیا، اس کے بعد تمام

صحابہ کرام چار تکبیرات پر متعلق ہو گئے۔ اور حضرت عمرؓ بن خطاب نے تمام لوگوں کو نماز جنازہ میں چار تکبیریں کہنے کا حکم فرمادیا۔ (شرح معانی الآثار للفتحی)

امام بیہقیؒ نے حضرت ابو وائل سے مختصر روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے تک اس مسئلہ پر صحابہ کرام میں اختلاف تھا، بعض صحابہ کرام نماز جنازہ میں سات تکبیریں، بعض چھ، بعض پانچ یا چار کے قائل تھے، حضرت عمرؓ بن خطاب نے صحابہ کرام کو جمع کیا، اور ان سے شور و طلب کیا، چنانچہ انہوں نے تمام صحابہ کرام کو چار تکبیرات پر جمع فرمادیا۔ (سنن ترمذی للبیہقی)

اسی طرح صحابہ کرام جدید مسائل کے شرعی احکام جاننے یا مختلف فیہ مسائل پر اختلاف کم کرنے کے لئے مشاورت کرتے تھے، اجتماعی اجتہاد سے یہی مقصود ہے۔

مذکورہ روایت و دلائل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ صحابہ کرام کے دور میں کسی جدید مسئلہ کا حکم تلاش کرنے کے لئے اجتماعی اجتہاد کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا، تاہم بعض تابعین ویسے بھی تھے جو بعض مسائل میں انفرادی رائے رکھتے تھے، اور دوسروں کی آراء قبول کرنے سے انکار کرتے تھے۔

امام بیہقیؒ نے ابو حمین سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان میں سے کوئی کسی مسئلے میں تخری و اجتہاد، اگر وہی مسئلہ حضرت عمرؓ بن خطاب کے سامنے پیش آتا تو آپ اس کا حکم تلاش کرنے کے لئے بدری صحابہ کرام کو ضرور جمع فرماتے۔

(المدهل الکمر للبیہقی، ص ۱۲۶)

اسی طرح عہد صحابہ کرام کے بعد ائمہ مجتہدین بھی باہم مشاورت کر کے کسی جدید مسئلے کے حکم کا حین کرتے تھے، بعض ائمہ مجتہدین نے جدید فقہی مسائل پر غورو



خوف کرنے کے لئے اکیڈمی قائم کی تھی، جس میں وہ جمع ہوتے اور فقہی مسائل پر مذاکرات کرتے۔ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اجتہاد کے لئے شوری کا نظام قائم کیا تھا، الموفق الصلی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا مسلک ہی شوریٰ نظام پر قائم کیا تھا، وہ اپنے اصحاب سے مذاکرات کے بعد ہی کسی مسئلہ کا حکم متعین کرتے، ان کے یہاں ایک ایک مسئلہ پر کئی کئی روز بلکہ مہینوں تک بحث و مباحثہ کا سلسلہ جاری رہتا۔ (مناقب امیر حنفیہ للسرخسی)

سابقہ روایات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جدید مسائل کے شرعی احکام تلاش کرنے کے لئے ہمارے پاس اجتماعی اجتہاد بہترین طریقہ ہے، عصر حاضر میں بہت سے نئے مسائل پیدا ہو رہے ہیں، جن کے متعلق قرآن و سنت میں واضح احکام موجود نہیں، اسی طرح ان کے بارے میں فقہائے حنفیہ میں بھی خاموشی ہے۔ بعض جدید مسائل ایسے ہیں جن کا تذکرہ بعض فقہائے حنفیہ میں کی کتابوں میں ملتا ہے، لیکن اس وقت اس بات کی ضرورت ہے کہ ان مسائل کے احکام کا اذکار نو جائزہ لیا جائے، اس لئے کہ جن اسباب و علل کی بنیاد پر احکام مستنبط کئے گئے تھے وہ اب باقی نہیں رہے۔ حضرت علی بن ابی طالب کی روایت کردہ حدیث ہر زمانے اور ہر جگہ کے علماء کو دعوت دیتی ہے کہ جدید مسائل کے شرعی احکام کے لئے سر جوڑ کر بیٹھیں، مذاکرات کریں اور قرآن و سنت کی روشنی میں مسائل حل کریں، جیسا کہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ ”فقہاء اور نیک و متقی علمائے کرام سے مشورہ کرو اور خاص راستے اختیار مت کرو“ (مصحح Schroeder: ۱۶۸)

عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد سے یہی مقصود ہے، لیکن اجتہاد کے طریقہ کار

کے بارے میں گفتگو کرنے سے قبل میں بعض لوگوں کے غلط افکار و خیالات سے متنبہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

یہاں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو مغربی تہذیب و ثقافت سے اس قدر متاثر اور اس کے استے زیادہ و لدادہ ہیں کہ وہ یہاں تک کہنے لگے ہیں کہ تمام شرعی احکام از سر نو مستحکم کئے جانے چاہئیں۔ ان کی خواہش ہے کہ تمام شرعی احکام میں اجتہاد کا عمل الف بے سے شروع کیا جائے، وہ لوگ قدیم فقہی سرمائے کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، وہ اس کی بھی پرواہ نہیں کرتے کہ صدیوں سے تمام فقہاء کرام سلسلہ شرعی اصول و مبادی پر متفق ہیں، ان لوگوں کے دعوؤں سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم آج ہی نازل ہوا ہے، اور فقہاء احادیث مبارکہ سے آج ہی واقف ہوئے ہیں، ان مغرب زدہ لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ چودہ سو سال کے دوران کسی کو بھی قرآن و احادیث مبارکہ میں تدرک کرنے کی توفیق نہیں ہوئی، یا فقہاء کرام اور مفسر مجتہدین نے فہم قرآن اور احادیث مبارکہ میں غلطیاں کی ہیں، اس قسم کے باطل خیالات فقہائے امت اور ائمہ مجتہدین کی قرآن و سنت میں گمراہی قدر خدمات سے ناواقفیت، بحث و تحقیق میں ان کے اعلیٰ معیار سے لاعلمی اور ان کے علم و فضل، تقویٰ و خطیارت، صدق و صفا اور دیانتداری و امانتداری سے نابلد ہونے کے باعث پیدا ہو رہے ہیں، اس سے ان لوگوں کا مقصد پوری شریعت سے انکار کرنا، ہر چیز میں تشکیک پیدا کرنا اور جدید نسل کو گمراہ کرنا ہے، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مطلق اجتہاد کی دعوت دینے والوں کی تعداد کم نہیں، لیکن آج تک ان میں سے ایک شخص بھی ایسا کھڑا نہیں ہوا، جو از سر نو قرآن و حدیث سے شرعی احکام مستحکم کرنے کی کوشش کرنا

اور وہ طہارت سے فرائض تک کے تمام احکام ایک کتاب میں جمع کر دیا۔

ہم اجتماعی اجتہاد کی دعوت اس لئے نہیں دے رہے کہ ہم مغربی افکار و خیالات کے مطابق اسلامی احکام کو ڈھالیں، ایسی بات ہرگز نہیں، ہمیں اجتماع اجتہاد کی اس وقت اس لئے ضرورت ہے کہ اس وقت انسانی زندگی میں بہت زیادہ تہذیبیں آگئی ہیں، بہت سے جدید مسائل پیدا ہو رہے ہیں، اور جدید تحقیقات سامنے آرہی ہیں، اس صورتحال کے پیش نظر ہمارے لئے ضروری ہے کہ فقہائے حنفیہ میں اور ائمہ مجتہدین کے وضع کردہ قواعد و ضوابط کی روشنی میں قرآن و سنت میں غور و خوض کر کے جدید مسائل کے احکام کو تلاش کرنے کی کوشش کریں۔

بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ فقہی مسائل میں اجتہاد کرنے کا حق پارلیمنٹ کو سونپ دیا جائے، اس لئے کہ یہ ملک کا سب سے طاقتور ادارہ ہے، جہاں قوم کے منتخب نمائندے موجود ہوتے ہیں، جو مختلف علوم و فنون میں مہارت رکھتے ہیں، ان لوگوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ کسی بھی جدید فقہی مسئلہ کے حل میں یہ ادارہ اہم کردار ادا کر سکتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ رائے دینے والے لوگ فقہی اجتہاد کے مفاہیم و معانی اور اس کے تقاضوں سے بالکل نااہل ہیں، اس لئے وہ اس قسم کی تجاویز پیش کر رہے ہیں۔ شرعی امور میں اجتہاد کا دار و مدار عقل پر نہیں، بلکہ اس کی اساس قرآن و سنت پر ہے، فقہی اجتہاد کے لئے قرآنی علوم، احادیث مبارکہ، فقہ اور اصول فقہ میں مہارت رکھنا نہایت ضروری ہے، یہ عظیم الشان کارنامہ وہی لوگ انجام دے سکتے ہیں جو ان علوم میں دسترس رکھتے ہوں۔ یہ مبارک عمل وہ لوگ کس طرح انجام دے سکتے ہیں جو شرعی علوم کے اصول و مبادی سے بھی واقف نہ ہوں، ہر شخص اس حقیقت

سے واقف ہے کہ آج ارکان پارلیمنٹ کا انتخاب شرعی علوم سے واقف ہونے کی بنیاد پر نہیں کیا جاتا، اگر انہیں فقہی مسائل میں اجتہاد کرنے کی ذمہ داری دی جائے گی تو گویا کہ انہیں ایک ایسے کام کا ذمہ دار بنانا ہوگا جس کے وہ بالکل اہل نہیں۔

اسلام کی بالغ حکمت عملی یہ ہے کہ اس نے کاجنوں، برہمنوں، اور عیسائیوں میں ”کیلروس“ کی طرح فقہی اجتہاد کے لئے کوئی سرکاری ادارہ قائم نہیں کیا، ایسا اس لئے ہوا کہ اگر وہ پشتر ادارے مرد و زمانہ کے ساتھ ساتھ شرف و فساد کی آماجگاہ بن جاتے ہیں، ایسے لوگوں کا ان پر تسلط و غلبہ ہو جاتا ہے جو معاشرے میں طاقت و قوت کی بنیاد پر اثر و رسوخ رکھتے ہیں، رفتہ رفتہ ان اداروں پر سیاست، علاقائیت اور رنگ و نسل کے رجحان غالب ہونے لگتے ہیں، جیسا کہ نصابی کی باپو یہ تاریخ میں پیش آیا، اسلام نے فقہی اجتہاد کے لئے سرکاری ادارہ کے قیام کے بجائے اس کے لئے صرف شرائط وضع کئے، جس کے اندر یہ شرائط پائی جائیں گی، وہی فقہی اجتہاد کے اہل ہوں گے۔

اجتہاد کا بہتر اور افضل طریقہ وہی ہے جس کی طرف آج سے چودہ سو سال قبل محبوب آقا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہماری رہنمائی فرمائی ہے، جسے حضرت علی بن ابی طالب نے روایت کیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”فقہاء اور عابدین سے مشاورت کرو، اور کسی کی خاص رائے پر عمل مت کرو، اور خلفائے راشدین اور ائمہ مجتہدین کے اقوال و اعمال کو مد نظر رکھو“

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کے کے دو شرطیں وضع فرمائی ہیں:

(۱) فقہاء و علما فی الدین کے لئے اپنے آپ کو فارغ کر دیں، وہ ہر وقت

قرآن و احادیث کے مطالعہ میں غرق ہوں، جیسا کہ قرآن میں بھی اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فَلَسَوْا لَافْتَرٍ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَفْقَهُوْا لُغِي الْبَدِيْنِ“ ”سوا ایسا کیوں نہ کیا جائے کہ ان کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک چھوٹی جماعت جایا کرے تاکہ وہ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرے۔“ (نور: ۱۲۲)

(۲) فقہاء متقی، پرہیزگار اور تقویٰ و طہارت کے اعلیٰ مقام پر فائز ہوں، یہ وہ اعلیٰ صفات ہیں جن سے انسان حق و باطل کے درمیان فرق و امتیاز کرتا ہے، خواہشات نفسانی سے دور رہتا ہے، اور احکام الہی کو واضح کرنے میں تامل و غفلت سے کام نہیں لیتا۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ نَشَأُوا اللَّهُ يَجْعَلْ لَكُمْ فِرْقَانًا“ ”اے ایمان والو! اگر تم اللہ تعالیٰ سے دُرتے رہو گے تو اللہ تم کو ایک فیصلہ کی چیز دے گا۔“ (نمل: ۲۹)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ علم کے ساتھ تقویٰ و پرہیزگاری اور اعلیٰ اخلاقی قدروں سے متصف ہونا بہت ضروری ہے، حضرات امام ترمذیؒ نے حضرت جبیر بن نفیرؓ سے ایک حدیث تحریر کی ہے جو حضرت ابو الدرداءؓ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا کہ ہم لوگ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے کہ ایک مقام پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آسمان کی طرف دیکھا اور ارشاد فرمایا کہ ”ایک وقت ایسا آئے گا کہ لوگوں سے علم اٹھ جائے گا، وہ لوگ کسی چیز پر قدرت نہیں رکھیں گے“ حضرت زیاد بن لبید الانصاریؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ ہم سے علم کس طرح اٹھ جائے گا؟ ہم لوگوں نے قرآن پاک پڑھا ہے، اور اللہ کی قسم اس کی

حالات کرتے رہیں گے، اور اپنی خواتین اور بچوں کو بھی اس کی تعلیم دیتے رہیں گے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اے زیاد! تمہاری ماں تم کو نہ بھتی، میں تو تم کو بدینہ کے فقہاء میں شمار کرتا تھا، یہود و نصاریٰ بھی تو قورات و اُنچیل رکھتے ہیں، اور ان کی حالات کرتے ہیں، لیکن انہیں اس سے کیا فائدہ پہنچ رہا ہے" حضرت جبریلؑ نے فرمایا کہ جب میں نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے ملاقات کی تو میں نے کہا کہ کیا آپ نے سنا کہ آپ کے بھائی حضرت ابوالدرداءؓ گیا کہہ رہے ہیں؟ پھر میں نے ان کی بات انہیں گوشہ گزار کر دی تو حضرت عبادہ بن الصامتؓ نے کہا کہ ابوالدرداء صحیح کہہ رہے ہیں، اگر چاہو تو میں تمہیں بتاؤں کہ علم میں سب سے پہلے لوگوں سے خشوع اٹھ جائے گا، تم بھری مسجد میں دیکھو گے کہ ان میں ایک بھی شخص خشوع و خضوع والا نہیں ہوگا۔ (جامع ترمذی، کتاب العلم)

اس لئے ضروری ہے کہ جو لوگ اجتماعی اجتہاد میں شرک ہوں ان کے اندر دونوں مذکورہ شرائط موجود ہوں، ان کا انتخاب تعلق فی الدین اور تقویٰ و پرہیزگاری کی بنیاد پر کیا جائے، وہ حکومت یا کسی سیاسی پارٹی کے دباؤ کا شکار نہ ہوں، وہ فیصلہ کرنے میں بااختیار ہوں، اور وہ مشاورت میں کھلے ذہن سے شریک ہوں، اور وہ ہر قصب سے پاک ہوں، اور قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنی روئے پیش کریں۔

موجودہ دور میں اجتماعی اجتہاد کے لئے متعدد اکیڈمیاں اور ادارے قائم کئے گئے ہیں، ان میں بعض حکومتی سطح پر کام کر رہے ہیں، جیسے سعودی عرب میں سربراہ آدرہ علماء بورڈ، پاکستان میں فکر اسلامی کونسل اور ہندوستان میں اسلامی فقہ اکیڈمی ہیں، اسی طرح بعض اکیڈمیاں بین الاقوامی سطح پر بھی قائم کی گئی ہیں، ان

میں اسلامی کانفرنس عظیم کے زیر اہتمام بین الاقوامی اسلامی فقہ اکیڈمی اور رابطہ عالم اسلامی کی فقہ اکیڈمی شامل ہیں، ان اداروں اور اکیڈمیوں نے جدید مسائل کے حل کرنے میں اہم کردار ادا کئے ہیں۔

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ان اکیڈمیوں اور اداروں کی قراردادوں کو اجماع امت کی حیثیت دیدی جائے، لیکن ہم ان کی تجاوز سے اتفاق نہیں کرتے، میں ان اداروں اور اکیڈمیوں کی خدمات کا بہت زیادہ معترف ہوں، ان اداروں اور اکیڈمیوں نے امت کے بڑے بڑے مسائل حل کئے ہیں، لوگوں کو مشکلات سے بچایا، جس کی وجہ سے وہ پوری امت کی جانب سے شکریے کے مستحق ہیں، ہم ان کی قراردادوں کو اجماع امت کی حیثیت نہیں دی جانی چاہیے، اس لئے کہ اسلام اجتماعی اجتہاد میں ”کہنوی نظام“ کو تسلیم نہیں کرتا، ہماری روشن اسلامی تاریخ میں ایسا ایک بھی ادارہ نہیں پایا جاتا جس نے اجتہاد کا دروازہ دوسروں کے لئے بند کر دیا ہو، اسی وجہ سے امام مالکؒ نے اس بات سے انکار کر دیا تھا کہ لوگ ان کے ہی اجتہاد کی پابندی کریں، ابن سعدؒ نے امام مالکؒ سے ایک روایت خرچ کی ہے۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ ”جب ابو جعفر منصور فریضہ حج ادا کرنے ارضیٰ مقدس آئے تو انہوں نے مجھے طلب کیا، میں ان کے پاس آیا، مختلف موضوعات پر تبادلہ خیال کیا، اس دوران انہوں نے کہا کہ میں نے ارادہ کر لیا ہے کہ میں آپ کی ”موطا“ کے ذریعہ نفع لے کروں، چنانچہ آپ اس کے متعدد نسخے تیار کریں تاکہ میں انہیں تمام شہروں میں بھیج دوں، اور تمام لوگوں کو اس کے مطابق عمل کرنے کا حکم صادر کروں اور دوسری کتابوں کو ترک کر دیں، تو میں نے کہا کہ اے امیر المؤمنین ایسا مست

کریں، لوگوں کے پاس افتہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث موجود ہیں، لوگ ان پر عمل کر رہے ہیں، اگر آپ ایسا کریں گے تو شدید اختلاف رونما ہو جائے گا، اس لئے انہیں ان کے حال پر چھوڑ دیں۔ (استبانات النکری لابن سعد)

کسی فقہ اکیڈمی یا ادارے کے لئے ممکن نہیں کہ وہ پوری دنیا کے فقہاء کو جمع کر سکے، اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ دیگر فقہاء کرام کو اپنی آراء کا اظہار کرنے سے روک دیا جائے، جب یہ ممکن نہیں تو یہ کیسے ممکن ہے کہ کوئی اکیڈمی یا ادارہ اپنی قرار دادوں کا دوسروں کو پابند بنائے، یا ان کی قرار دادوں کو اجتماع امت کی حیثیت دیدی جائے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ وہ قرار دادیں نہایت مفید ہیں، جدید مسائل کو حل کرنے میں ان سے استفادہ کیا جاسکتا ہے، اور ان کے مضبوط دلائل و براہین کو مرجعیت حاصل ہو سکتی ہے۔ جب یہ قرار دادیں شائع ہوں گی، اور کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی تو خاص طور پر مذکورہ بالا مسئلہ پر اجتماع کا راستہ ہموار ہو سکتا ہے، بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ فقہ اکیڈمیوں اور اداروں کی قرار دادیں ضرور شائع کی جانی چاہئیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنے سے شاذ اور غیر شرعی فتوے صادر کرنے کا دروازہ بند ہو جائے گا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایک ادارے کے فتاویٰ کو ترمیم و ترمیم پر لازم کرنا ممکن نہیں، ہماری تاریخ شاہد ہے کہ جب کبھی کثرت دلائل کی جہاد پر فتوے صادر کئے گئے تو ان کی طرف توجہ نہیں دی گئی، اور آج وہ صرف صفحات میں موجود ہیں، لوگوں کی زندگیوں میں نہیں۔

وَ آخِرُ دَعْوَانَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



# مکمل فہرست فقہی مقالات

جلد ..... (۱)

صفحہ نمبر

عنوان

۱۱

۱ ..... کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

۴۷

۲ ..... کرنسی کی قوت خرید

۷۹

۳ ..... قسطوں پر خرید و فروخت

۱۳۹

۴ ..... شیئرز کی خرید و فروخت

۱۵۷

۵ ..... حقوق مجراہ کی خرید و فروخت

۲۲۹

۶ ..... مغربی ممالک کے چند جدید مسائل

۲۶۷

۷ ..... اسلامی بینکنگ کے چند مسائل

جلد ..... (۲)

۷

۱ ..... مروجہ سوزوں پر صیغہ کا حکم

۲۵

۲ ..... تاخیر رکن کی وہ مقدار کیا ہے جس سے کفہہ سہو واجب ہو جاتا ہے

۳۳

۳ ..... رمضان میں نفل کی جماعت

۵۷

۴ ..... بینکوں اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ کا مسئلہ

۱۳۵

۵ ..... اسلام میں ضلع کی تعینات

۱۹۳

۶ ..... مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت

۲۱۷

۷ ..... ہاؤس فائینانسینگ کے جائز طریقے

## عنوان

## صفحہ نمبر

- ۸ ..... غیر سودی کاؤنٹر یعنی پی، ایل، ایس اکاؤنٹ کی حقیقت ۲۲۵
- ۹ ..... فارن ایکسچینج، بیرونی کرنسیوں کا شرعی حکم ۲۶۳
- ۱۰ ..... ووت کی اسلامی حیثیت ۲۸۳
- ۱۱ ..... قانون میعاد مامت کی شرعی حیثیت ۳۰۱
- ۱۲ ..... کلاے کی حلت پر تحقیق ۳۱۱

## جلد ..... (۳)

- ۱ ..... بینک ڈپازٹس کے شرعی احکام ۱۷
- ۲ ..... برآمدات کے شرعی احکام ۶۹
- ۳ ..... غیر عربی زبان میں مذہب جمعہ ۱۰۲
- ۴ ..... زکوٰۃ کے جدید مسائل ۱۳۳
- ۵ ..... تین طلاوتوں کا حکم ۱۸۱
- ۶ ..... جھینگے کی شرعی حیثیت ۲۱۳
- ۷ ..... بیج با تسامی کا حکم ۲۲۱
- ۸ ..... بیج الا تخرا کا حکم ۲۳۳
- ۹ ..... مفاد بہ سرچشمن ۲۶۱
- ۱۰ ..... جہاد، اللہ کی یا دغا ۲۸۵

## جلد ..... (۳)

- ۱ ..... قضا، عمری کی حقیقت ۱۳
- ۲ ..... جیلوں، چھانڈنیوں اور ایئر پورٹس پر نماز جمعہ ۲۹

عنوان

صفحہ نمبر

- ۳۹ ..... ۳ پروردگار اس کی شرعی حدود
- ۸۹ ..... ۴ اسلام میں تصویر کا حکم
- ۱۳۵ ..... ۵ حرام اشیاء سے علاج کا حکم
- ۱۵۳ ..... ۶ جانوروں کے ذبح کے احکام
- ۲۵۱ ..... ۷ جدید آلات سے ذبح کرنے کے طریقے اور ان کا حکم
- ۲۹۱ ..... ۸ غیر مسلم ممالک سے درآمد شدہ گوشت کا حکم

جلد ..... (۵)

- ۱۳ ..... ۱ موجودہ عالمی بحران اور اسلامی تعلیمات
- ۷۵ ..... ۲ اس مضمون کی پیوند کاری، جس کو حدیث قضا میں علیحدہ کر دیا گیا ہو
- ۱۲۷ ..... ۳ کسی چیز کو ادھار خرید کر کم قیمت پر نقد فروخت کرنا
- ۱۸۳ ..... ۴ معوضہ کے لئے نقد اور کنی کا حکم
- ۲۰۱ ..... ۵ اجتہاد اور اس کی حقیقت
- ۲۲۳ ..... ۶ کیا حالات زمانہ بدلنے سے احکام میں تبدیلی آتی ہے؟
- ۲۳۹ ..... ۷ المرأة کا تقاضی کا مطلب
- ۲۶۳ ..... ۸ الہدنی انٹرنیشنل کے افکار و عقائد کا حکم

جلد ..... (۶)

- ۱۱ ..... ۱ ٹریفک کے حادثات اور ان کا شرعی حکم
- ۷۵ ..... ۲ دین اور مالی دستاویز کی فروخت

عنوان

صفحہ نمبر

۱۴۱	۳..... مراکز اسلامیہ کی طرف سے منع نکاح
۱۶۱	۴..... اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ حسن سلوک
۲۲۱	۵..... حرمت رضاعت دودھ کی کٹنی مقدار پر ثابت ہوگی؟
۲۳۵	۶..... اسلام میں غلامی کی حقیقت
۲۷۷	۷..... حدود تریسی بیل کیا ہے؟
۳۰۱	۸..... اجتماعی اجتہاد اور اس کی ضرورت
	جلد ..... (۷)
	(نوٹ) انتظار فرمائیے۔ جزاکم اللہ

